شرح طوالع الانوار لشيخ الاسلام زكريا الانصاري
المسمى بلوامع الافكار

لوامع الافكار في شرح طوالع الانوار

الطوالع لشيخ الاسلام زكريا الانصاري

…ق ان الكلي لا وجود له في الخارج
كان طبيعيا او منطقيا او عقليا
… في الخارج الا الاشخاص
… الطبائع الكلية منتزعة منها بمعني
… في الخارج موجودا اذا تصور
وجرد عن مشخصاته حصل منه
في العقل صورة كلية وان الحبائق
المتقدمة وهي قوله ان الماهية
من حيث تحققها تسمي حقيقة
وقوله يتحقق ما صدقت تلك
الماهية عليه من اشخاصها الخ
عزمي

الاسما عيلية فوقد من
الاماميه لا سيما عيلية …
شيخ الاسلام في هذا
الكتاب قبيل بحث
وجوب النظر
بانهم يلقبون
بالملاحدة لالحادهم
اي ميلهم عن
ظواهر الشرع
اهـ

… بيننا وبين المعتزلة على ما هو التحقيق
… اثبات الكلام النفسي و …
… هذا المولف من الحروف
حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي
ولا الظهر في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث
والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه
هو القران ينبغي ان تحمل ما نقل عن مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله سبحانه
ستة اشهر بعد استقرار رايهما على ان من
قال بخلق القران فهو كافر اهـ مقاصد

قوله وفيه السعادة … افياض بعني العقل
الفعال وهو العقل العاشر الذي هو المتصرف
في عالم الكون والفساد وهو عالم العناصر
خزانه حافظة لها على ما تقرر في علم الحكمة
لان النفس اذا ذهلت عن النظريات التي … لتيها
لا بد ان تكون مخزونة في شي التبه والا لامكن
حصولها من غير تجشم كسب جديد كما في
النسيان فان النظريات المنسية لا تحصل
الا بتجشم كسب جديد لا يجوز ان تكون مخزونة
في النفس والا لما ذهلت عنها بل نشاهدها
دائما فيثبت انها مخزونة في شي غير النفس
وهو المبدا الفياض اهـ من حاشية …
… حاجي باشا

ومنها ان الجملة الحالية اذا وقعت
شرطية حالا تجردت عن معنى الشرطية
فلهذا لا تحتاج الى جواب … قال
والقائل ان يقول الجملة الشرطية التي وقعت
حالا لا يجوز ترك الواو فيها الا اذا عطفت
عليها ما ينافيها … ان تاتني
وان لم تاتني واما اذا لم يعطف
عليها ما ينافيها فلا يجوز فوقعها
حالا الا مع الواو نحو اتيتك وان لم تاتني
واكرمك وان اهنتني

الكليات النفسانية موجودة في الخارج ايضا اي كما انها موجودة في الذهن
لانها اذا كانت ثابتة في الذهن لزم ان تكون موجودة في الخارج لان الذهن
موجود في الخارج والموجود في الشي موجود في ذلك الشي اهـ حاشيه حاجي
وكتب بعضهم عليه ما حاصله كيف هذا مع قولهم ان الموجود
منقسم الى ما هو في الخارج والى ما هو في الذهن اهـ وجوابه سهل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود والبقا المتقدس عن الحدوث والفنا المنزه عن
الكيف والاجزا الجواد الذي انعم بنعم لا تعد ولا تحصى والصلاه والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا
على افضل من انشرح صدره بطوالع الانوار وانفصل من انفتح قلبه بمطالع الاسرار محمد وعلى اله وصحبه
الاطهار وبعد فان كتاب طوالع الانوار في علم الكلام للعلامة قاضي القضاة ناصر الدين عبد الله بن
ابي القاسم علي بن عمر البيضاوي طيب الله ثراه وجعل الجنة ماواه كتاب صغر حجمه وغزر علمه لكن لغاية الا
يجاز نزل منزلة الالغاز فعن لي ان اشرحه شرحا يبسط موجزه ويحل ملغزه ويفصل مجمله ويقيد مطلقه ويبر
ز دقايقه ويكشف حقايقه ويحقق مسايله ويحرر دلايله وينبه على ما يرد عليه من الاعتراضات وعلى ما يجاب
به عنها بعبارات جليات مع زيادة فوايد مستجادات وقواعد محررات وسميته لوامع الافكار في شرح طوالع
الانوار والله اسال ان يجعله نافعا خالصا لوجهه الكريم وسيلة للفوز بجنات النعيم قال المصنف
بسم الله الرحمن الرحيم اي ابتدي واولف اذ كل فاعل يبدي في فعله ببسم الله يضمر ما جعل التسمية
له كان المسافر اذا حل او ارتحل فقال بسم الله كان المعنى بسم الله احل وبسم الله ارتحل الحمد
باللسان على الجميل الاختياري على جهة [illegible] سوا تعلق بالفضايل ام بالفواضل فهو اخص مطلقا
من المدح فانه يعم الاختياري وغيره وقول الزمخشري في فايقه الحمد والمدح اخوان ينبغي حمله على انهما
متقاربان لفظا ومعنى لا انهما مترادفان لكن سوق كلامه فيه وصريحه في فايقه يدلان على الترادف
يدلان على الترادف وسياتي معنى الشكر حيث ذكره المصنف وابتدا بالبسملة وبالحمد اقتدا بالكتاب
العزيز وعملا بخبر كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع وفي رواية بالحمد لله رواه
ابو داود وغيره وحسنه ابن الصلاح وغيره ولا تعارض بين الروايتين اذ الابتدا حقيقي واضافي ه
فالحقيقي حصل بالبسملة والاضافي بالحمد وقدم البسملة عملا بالكتاب والاجماع والحمد مختص بالله تعالى
افادته جملة الحمد لمن وجب وجوده وبقاوه لذاته وهو الله وعدل عن الحمد لله الصيغة الشايعة للحمد
الى ما قاله ليغرب به على السامع فيتشوق اليه او ليتنبه على التناسب بين اللفظ والمعنى فان ذاته
تعالى لا تعلم بالكنه فناسب ان ياتي باللفظ مبهما او ليتنبه على ان استحقاقه لجميع المحامد ليس لذاته
فقط بل ولصفاته ايضا او لان ذكر العظيم ببعض صفاته دون اسمه الخاص افخم واكثر ادا بالاستيجاب
مقام الثنا وامتنع عدمه وفناوه لذاته وهاتان الصفتان واللتان قبلهما متلازمتان واعتبر
الثالثة منها بالنسبة الى الاولى والرابعة بالنسبة الى الثانية ثم استدل على وجوده تعالى بما في
قوله دل على وجوده ارضه وسماوه اي وجودهما لامكانهما والممكن لا بد له من موجد وهو لا يكون
الا موجودا وهذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده تعالى بمصنوعاته واظهر المصنوعات
الدالة على وجوده الارض والسما قال تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال
افي الله شك فاطر السموات والارض ثم نبه على وحدته بقوله وشهد بوحدانيته زيادة على نحو قوله تعالى
لا اله الا انا رصف العالم وبناوه المستلزم ذلك لنفي التعدد المستلزم لفساد السموات والارض

قال

قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اي خرجتا عن نظامهما المشاهد لوجود التمانع بينهم على وفق العادة
عند تعدد الحاكم من التمانع في الشي وعدم الاتفاق عليه والرصف بالاسكان الضم يقال رصفت الحجارة في
البناء رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض والعالم ما سوى الله تعالى ثم نبه على كمال علمه بقوله العليم
بعلم لا يتناهى الذي يحيط علمه الواحد بما لا نهاية له من احصاوه من الكليات والجزئيات المحسوسات
والمعقولات قال تعالى وهو بكل شي عليم وقال ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما وفي ذلك مبالغة
لانه اذا كان عد معلوماته واحصاوها غير متناهيين فلا يعرف بها وعطف الاحصا على العد مع انهما
مترادفان فان لتغايرهما لفظا كافي قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ثم على شمول قدرته بقوله
القدير بقدرته لا يتناهى وهي متعلقة بجميع الممكنات وتخصيص بعضها بالحدوث في بعض الازمنة بحسب تعلق الارا
دة الذي لا ينتهي قدرته عند ايجاد المراد لانه ممكن الوجود لذاته وهو تعالى قادر على الممكن
عالم به فلو كانت قدرته دائمة بدوام ذاته ولان تعلقها بالممكن ليس لغرض لينقطع عند ايجاده واذا
ما لا يتناهى عند ايجاده كان له اعادته بعد اعدامه وابداوه قال تعالى كما بدانا اول خلق
نعيده ولفظة له متروك في بعض النسخ والمعنى عليه لا ينتهي قدرته عند الشي الذي اريد اعادته
وابداوه وقدم الاعادة على الابداع ان الانسب العكس لمزيد الاهتمام بها ورعاية للفواصل
ويدبر المراد اي المقدور اشارة الى ان القدرة انما توثر بالارادة يدبر الامر من السما الى الارض
اذ لا يخرج شي من العدم الى الوجود الا بتدبيره تعالى اي تابع قدره بسكون متثليث السين اي طبق
السابق قضاوه معنى يدبر الامر قضايه السابق عليه فلا بد في الكائنات من قدر مسبوق بقضاء
قال تعالى انا كل شي خلقناه بقدر والقضا ايجاد جميع الكائنات اجمالا في اللوح المحفوظ او في علمه تعالى ه
والقدر ايجادها تفصيلا في المواد الخارجية واحدا بعد اخر قال تعالى وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا
بقدر معلوم وعدل عن الجملة الاسمية الى الفعلية المضارعية لافادة استمرار الحدوث وتصوير الفعل جلت
اي عظمت قدرته الشاملة لجميع الكائنات وتباركت اسماوه اي كثرت بركتها او تعالت وتعاظمت صفاته
عن مشاركة صفات المخلوقين قال تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام وعظمت اي كبرت نعمته
اي الباطنة وعمت الاوه اي نعمه الظاهرة لذا فسرهما قطب الدين الرازي وعكس بعض الشراح ذلك
وبعضهم فسر النعمة بخصوصية كل موجود بماهية تليق به والالا بالوجود العام وبعضهم فسر النعمة بالنعمة
علينا الظاهرة والباطنة والالا بالنعم الشاملة لكل المخلوقات والحامل لهم على ذلك الجمع بينهما والالا
لا لا جمع النعم مطلقا واحدها الا بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما والى بتثليث الهمزة مع
سكون اللام والمعنى عظمت وعمت نعمه الظاهرة والباطنة السابغة على عباده المتجاوزة حد العد قال
تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيدا
اي مفازة الوهيته وتحقيق حقيقتها انظار العقل اي تصوراته واراوه اي تصديقاته وارتجت
بضم التا اي استغلقت من رتج الرجل بالكسر وارتتج في منطقه اذا استغلق عليه الكلام دون ادراكه

مطلب التفرقة بين القضاء والقدر

خفي على بعضهم تبارك

اي انسدت عن ادراك ذاته طرق الفكر اي معقولاته التي يسلك فيها وانحاوه اي جهاته فلا يمكن ادراك
ذاته تعالى لكون العقل وتوابعه اي القوي العقليه في حجب المعارف الحديه والرسمية وبما عن ولان عن
ادراك ذاته تعالى لا حد له لعدم التركب من الجنس والفصل ولا ترسم لخفا حقايق صفاته علي ان الرسم
لا يفيد الكنه واعلم انه سياتي ان الفكر حركة النفس في المعقولات مبتدية من المطلوب منتهية اليه تشبيه
الحركة الاينيه المستدعية لمسافة تقع فيها الحركه اوسمي تلك المسافة طريقا ولما يبتدي منه الحركة ولما ينتهي
اليه وسمي كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق والمطلوب الذي ابتديت الحركة منه وانتهت اليه
بالجهة فسماهما باسميهما ولما سمي الله تعالى وحمده ثم اورد فيهما معظم مطالب اصول الدين براعة للاستهلال
حمده ثانيا فقال احمده علي نعمايه اشارة الي الجمع بين نوعي الحمد الواقع في مقابلة صفات الله العظام والواقع
في مقابلة نعمه الجسام التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب ولما كانت الصفات قديمة مستمرة ○
والنعم متجدده متعاقبه ذكر الاول بالجملة الاسمية الداله علي الثبوت والاستمرار والثاني بالفعلية الدالة
علي التجدد والتعاقب وعدل عن احصي المناسب لاحمده الي يحصي في قوله ولا يحصى ثناوه رعاية للفواصل
وتنبيها علي انه وغيره من الخلق سيان في العجز والقصور عن درجة الاحصا وكيف لا وقد اعترف بعجزه ○
افضل الخلق حيث قال لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت علي نفسك رواه مسلم وذلك لان الثنا عليه بازا النعمة
ونعمه لا تحصى فلا يحصى ثناوه كالخبر السابق ولان الثنا ايضا من نعمه لتوقفه علي الالهام له والاقدار عليه
وبما من جملة النعم فيستتبعان الثنا وهو نعمه تستدعي الثنا وهلم جرا او شكره علي ترادف فضله والشكر ايضا
عطاوه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر من افعالهم فانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه
منعم علي الشاكر سوا كان باللسان ام بالجنان ام بالاركان وقد تكلم علي معنى الحمد والشكر لغة وعرفا وما
بينهما من النسب في غير هذا الكتاب وقد افردت الكلام عليه وعلي معنى المدح وغيره بتصنيف ولما كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الوسيلة الي نيل السعادة الدينية والدنيوية وقد امرنا بالصلاة عليه
ذكره وصلى عليه فقال واصلي اي واسلم علي رسوله الذي رفع اي الهدي اي دين الاسلام اي اعلامه في مشارق
الارض ومغاربها بجده بالسر الجيم اي سعيه وعناوه بفتح المهملة تعبه وقمع اي قهر الضلاله وهي ضد الرشاد
باسه اي شدته وعناوه بفتح المعجمة اي نفعه وفي كلامه اشارة الي ان بعثته صلى الله عليه وسلم سبب لتحلية
النفوس البشرية بالكمال وتخليتها عن الفساد والضلال وقضية الترتيب العقلي تقديم الثاني لان التخلية
مقدمة علي التحلية الا ان المصنف عكس ذلك ايما الي ان المقصود بالذات هو الاول صلى الله اي وسلم
عليه وعلي اله وهم مومنوا بني هاشم والمطلب ما اضا البدر المنير ضياوه من ضات النار ضوا وضيا واضات
مثله فهو لازم وقد ياتي متعديا تقال اضات النار والامران جايزان في قوله اضا فعلي جعله متعديا
يكون ضياوه فاعله والبدر المنير مفعوله وضمير ضياوه لرسوله صلى الله عليه وسلم شبهه بالشمس في نباهة
الشان وعلو القدر وعموم النفع وان كان صلى الله عليه وسلم اجل واعلى من ان يشبه بها الا انه علي نهج قوله
تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح وعلي جعله لازما يكون البدر المنير فاعله وضياوه اما بدل منه او فاعل

اضا

مطلب اضا يكون متعديا ولازما وانه صلى الله عليه وسلم اجل واعلا من ان يشبه بالشمس

اضا وضميره للبدر والصلاة من الله رحمة ومن الملايكة استغفار ومن الادمي تضرع ودعا وافراد الصلاة
عن السلام مكروه فلعل المصنف فرق بينهما هنا وفيما مر لفظا وان افردهما خطا والرسول انسان بعثه الله
بشرع وامره بتبليغه والنبي انسان بعثه بشرع وان لم يامره بتبليغه فهو اعم مطلقا من الرسول ثم بين ان
اشرف العلوم علم الكلام ليكون باعثا للمحصلين علي طلبه مقدما علي ذلك بعد التي يوتى بها للانتقال
من اسلوب الي اخر فقال وبعد اتى بها اقتدا بالنبي صلى الله عليه وسلم في خطبه واصلها اما بعد بدليل لزوم
الفا في حيزها غالبا لتضمن اما معنى الشرط والعامل فيها اما عند سيبويه فنيابتها عن الفعل والفعل نفسه عند
غيره والاصل مهما يكن من شي بعد البسملة وغيرهما مما مر فان اعظم العلوم موضوعا علم الكلام كما سياتي
لشرف موضوعه الاتي بيانه وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ولكل علم حد وموضوع ومسايل
وغاية ومرتبة فحد علم الكلام العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية والمراد بالدينية المنسوبة
الي دين محمد صلى الله عليه وسلم سوا توقف علي الشرع ام لا وسوا كانت من الدين في الواقع ككلام اهل الحق
ام لا ككلام المخالف وموضوعه قيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي صفاته
وافعاله واعترض عليه بوجهين احدهما انه قد يبحث في الكلام عن غير ما ذكر كالجواهر والاعراض وثانيهما
انه لو كان الذات موضوعه لزم ان يكون اثبات ذاته بينا بنفسه فلا يحتاج الي بيان او يكون مبينا في
علم اخر وكل منهما باطل اما بطلان الاول فظاهر واما بطلان الثاني فلانه ان بين في هذا العلم فهو من
مسايله مع ان الموضوع من المبادي وان بين في علم اخر كان ثم علم اعلى من علم الكلام يبين فيه مباديه
وهو باطل واجيب عن الوجه الاول بانه يجوز ان يكون البحث عن ذلك استطرادا قصدا الي تكميل ○
الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له به نوع تعلق من اللواحق والفروع كمباحث العدم والحاله
واقسام الماهية والحركات والاجسام وعن الثاني بانه يجوز ان تبين ذاته في هذا العلم ولا محذور
في كونه من المسايل اذ يجوز ان يكون بعض مسايل علم مبدا المسايل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى علي
الاخيرة فيكون مسالة من جهة ومبدا من جهة اخرى وبانه يجوز ان يبين في علم اخر ادنى وان كان قليلا
وقيل موضوعه ذاته تعالى وذات الممكنات من حيث انها مستندة اليه تعالى في سلسلة الحاجة واعترض عليه
بالاعتراض الثاني فيما مر وجوابه جوابه وقيل موضوعه الموجود من حيث هو لان المتكلم يبحث في الكلام عن
عوارضه الذاتية وهي القدم والحادث واقسامه من الجوهر والعرض واعترض عليه بانه كان ينبغي ان يزاد
فيه من حيث انه يبحث علي قانون الاسلام ليخرج الالهي فانه يبحث علي قانون العقل وبانه قد يبحث فيه عن المعدوم
والحال وعن امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل والمتكلم لا يقول بالوجود الذهني هذا
والاولى ما في المواقف والمقاصد انه من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع
من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب
من الاجزا وقبول الفنا ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها والمراد بالمعلوم ما يصح ان
يعلم ومسايله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وغايته الفوز بسعادة الدارين ومرتبته

تفسير الدينية

انه اشرف العلوم لما سياتي واقويها اي العلوم اصولا اي مبادي كالامور العامة او قواعد طبية
نحو العلم ثابت لله والقديم لا يستند الي غيره وفروعا اي مسايل متفرعة علي المبادي او جزئيات
مبنية علي الكليات لبعثة الرسل وحشر الاجساد واما انه اقويها في ذلك لانه يقيني ومستند
الي الوحي المنزه عن معارضة الوهم له وغيره غالبه ظني ان كان غير الهي ومستند الي محض
العقل الذي يعارضه الوهم ان كان الهيا علي طريقة الحكما واتواها حجة ودليلا لان حجته براهين
قاطعة واجلاها اي اظهرها محجة وسبيلا لانه محجة الكاملين اي طريقهم فالمحجة الطريق كالسبيل
وقيل المحجة الطريق العام لجمهور الخلق والسبيل الطريق اعم من ان يكون للعامة او لبعضهم
هو العلم الكافل خبر ان اي فان اعظم العلوم واقومها واقواها واجلاها فيما ذكر هو العلم المتكفل
بابراز اي اظهار اسرار اي صفات اللاهوت من لاه اذا تستر والمراد الذات عن استار اي
حجب الجبروت اي صفات الافعال فان صفات الذات كامنة تحت استار صفات الافعال
المطلع للعقلا علي مشاهدات اي محسوسات الملك المسمي بالشهادة والخلق ايضا وعلي مغيبات اي
معقولات الملكوت المسمي بالغيب والامر ايضا والي ذلك الاشارة بقوله تعالي عالم الغيب والشهادة
وقوله الا له الخلق والامر وقوله تبارك الذي بيده الملك وقوله الذي بيده ملكوت كل شي والا
ضافة في الموضعين للبيان وجمع بين الامرين لان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ومنها
ما لا يدرك الا بالعقل قال الجوهري والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة يقال له ملكوت
العراق وملكوة ايضا مثل ترقوة وهو الملك والعز الفاروق اي البليغ في الفرق بين المنتخبين
اي المختارين لكرم الرسالة والهدي وهم الانبيا والايمة العدول وبين المنطبعين اي المجبولين
علي الضلالة والردي اي الهلاك وهم الجاحد المختوم علي قلوبهم الكاشف عن احوال السعدا او لا
شتباه في دار البقا يوم العدل والقضا اي الحكم علي قواعد الشريعة في قوله هو العلم الكافل الي قوله
الجبروت اشارة الي قسم الالهيات وبما بعده الي قوله الملكوت اشارة الي قسم المعاد وفيما بقي
اشارة الي قسم النبوات وما يتعلق بها من الامامة وساير السمعيات وهذا العلم لما هو متصف بما ذكر
متصف بانه مبني قواعد الشرع واساسها اي اصلها ورئيس اي سيد معالم الدين ورأسها اذ قواعد
الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال لا يتم بهما يتوقف علي اثبات ان الله تعالي
متكلم بكلام مرسل للرسل الي الخلق وهذان انما يعلمان بعلم الكلام فهو اشرف العلوم لذلك ولكون
معلوماته العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية
المويد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فيه
والمتعصب في الدين والقاصرين عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
وقد ثبت ان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلي الله عليه وسلم ويوردون عليه الشكوك والشبهات

ويطالبونه

ويطالبونه بالحجج علي التوحيد والنبوات علي ما قال تعالي بل هم قوم خصمون وكان النبي صلي الله عليه وسلم
واصحابه يحاجونهم ويناظرونهم في ذلك بايراد الايات والدلايل الواضحات وانما لم يشتغل بتدوينه
السلف من الصحابة والتابعين لصفا عقايدهم ببركة النبي صلي الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة
الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعات الي الثقات مستغنين عن تدوينه كبقية العلوم وقد صح
ان كل بدعة ضلالة ليس كليا كيف وقد قال صلي الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الي يوم القيامة والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تتعرف منها احكام جزئياتها نحو العلم ثابت
لله تعالي والمعالم جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به علي الطريق هذا تخلص وفصل الخطاب
اي مضي هذا او خذ هذا او الامر هذا او هذا كما ذكر واحد في برلته قال به ترغيبا للمحصلين في
مذاكرته وتحريضا للطالبين علي مباحثته فقال وان هذا المسمي علي عقايل المعقول
اي نفايس المباحث العقلية والعقايل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شي استعيرت للمعقول
الذي لا يعارض وعلي نخب المنقول اي خيار الادلة النقلية والنخب جمع نخبة وهي المختار من كل شي
والمراد الادلة التي اشتمل عليها الكتاب من المعقول والمنقول ودلت وشيدت اي سددت اصولها اي
اصول علم الكلام وهي المقدمات الجلية التي تصلح لكبروية الشكل الاول وفي نسخة اي استخراج فصوله
وهي نتايجها وفي تلخيص اي تبيين قواعده اي قواعده المنطبقة علي الجزئيات وتحقيق براهينه اي ادلته
وحل مشكلاته واباته معضلاته بفتح الضاد وكسرها اي وايضاح مغلقاته من قولهم امر معضل اي لا يهتدي
لوجهه وهو اي هذا مع وجازته اي تقليل لفظه وسهولة حفظه لسلاسة عبارته يحتوي اي
يشتمل علي معان جمع معني وهو في الاصل مصدر ميمي من العناية نقل الي معني المفعول وهو ما يراد من اللفظ
كثيرة الشعوب بضم الشين اي المسايل المتفرقة جمع شعب بفتح الشين ما تشعب اي تفرق من قبايل
العرب والعجم متدانية الجنوب بضم الجيم والنون جمع جنب اي متقاربة الجوانب وقيل بالياء جمع جيب
والمراد ان بعضها متصل ببعض مناسب له مسومة من السمة وهي العلامة كما في قوله تعالي حجارة من طين
مسومة اي معلمة المبادي والمطالع اي مبادي تلك المعاني ومطالعها مقومة العوالي اي مستقيمة المقاصد
والمقاطع اي مقاطع الكلام في المباحث وكانه اشار بذلك الي مباحث الكتاب بالترتيب فاراد بالمبادي
مباحث النظر وبالمطالع المعاد وبالعوالي الالهيات وبالمقاطع النبوات وما يتعلق بها ويمكن ان
يراد بالمبادي والمطالع اوايل المباحث وبالعوالي والمقاطع اوساطها واواخرها اي مبادئها والحاصل
ان هذا الكتاب مع كونه مختصرا جامع لقواعد العلم وتفاريعه وبراهينه علي وجه التحقيق
والتهذيب ونهج التلخيص والتقريب وسميته المالم بسل وسميناه علي وفق كتابنا لانه لا شريك له
في تسميته وعطفه علي محذوف اي حمعته وسميته طوالع الانوار شبه مسايل كتابه بالكواكب المنيرة
الطالعة من مطالع الانظار الصحيحة المفيدة للعلوم ودعي لنفسه فقال والله سبحانه اسال
ان يعصمني اي يمنعني في سلوك طريق الحق عن الاباطيل ويهديني سوا السبيل اي يدلني علي الطريق المستقيم

تفسير معالم الدين

تفسير معضلاته بفتح الضاد وكسرها

هو
تفسير الشعوب وجمعه شعب

الفرق بين الطريق والسبيل

تفسير الجبروت والملكوت

تفسير الملك والملكوت

تفسير اعلا علين

ويوم الدين الاسلام وراعي في تقديرا العصمة علي الهداية ترتب مقامي التحليه والتجليه وتعرض لي حطيتي
يوم الدين اي يوم الجزا وهو يوم القيامة ويبوئني اي ينزلني في اعلي عليين قال مجاهد هو
مكان في السما السابعة تحت العرش وفيه ارواح المومنين وقيل هو كتاب جامع لاعمال اهل الخير من
الملكة ومومني الثقلين ويفرده علي جمع من نعمل تعظيما لشانه مع النبيين الفايزين بكمال
العلم والعمل المتجاوزين حدا لكمال الي درجة التكميل والصديقين الذين صعدت نفوسهم
تارة بمراقي النظر في الحجج والايات واخري بمعارج التصفية والرياضات الي اوج العرفان حتي
اطلعوا علي الاشيا واخبروا عنها علي ما هي عليه والشهدا الذين ادي بهم الحرص علي الطاعة والجهد
في اظهار الحق حتي بذلوا مهجهم في اعلا كلمة الله والصالحين الذين صرفوا اعمارهم في طاعته واموالهم
في مرضاته وبعد اي بعد البسملة والحمدله والصلاة علي النبي صلى الله عليه وسلم وتمهيدا لشرف

مه

العلوم التي هي علم الكلام وان كتابه يحتوي علي ما هو مع دعاته لنفسه فمقصود الكتاب مرتب علي مقدمة
بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعني تقدم ويفتحها علي قلة
كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدي اي علي امور مقدمة او مقدمة علي المقصود بالذات
المتوقف عليها وثلثة كتب في المقصود بالذات الاول في الممكنات والثاني في الالهيات والثالث في
النبوات وما يتبعها والحصر فيه استقرائي ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا اما المقدمة
ففي مباحث تتعلق بالنظر وانما جعلت مباحثه مقدمة للمطالب الاتية لان تحصيل المطالب تصورية
كانت او تصديقية لا يمكن الا بتصحيح النظر فيها وفيها اي في المقدمة فصول اربعة الاول في المبادي
الثاني في الاحوال الثالث في ... الرابع في احكام النظر وقد اخذ في بيانها فقال

مباحث التصور والتصديق

الفصل الاول في المبادي النظرية وهي مباحث التصور والتصديق وانما جعلا من مبادي النظر لان
النظر كما سياتي ترتيب امور معلومة علي وجه يودي الي استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور اما
تصورات او تصديقات اعلم ان تعقل الشي اي ادراكه وهو حصول صورته في العقل ويعبر
عنه تارة بالعلم واخري بالتصور المطلق ان كان الشي وحده اي منفردا من غير حكم عليه
بنفي او اثبات يسمي تصورا ساذجا وتصورا فقط سوا كان المتعقل نسبة ام مما لا نسبة فيه كالانسان
ام فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كاضرب او خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت
في النسبة في نحو زيد قايم وان كان تعقله مع الحكم علي الشي باحدهما اي النفي والاثبات نحو زيد
ليس بقايم وزيد قايم يسمي تصديقا ظاهره ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه
عبارة المتاخرين من الحكما كابن سينا لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوايل منهم ولا المجموع المركب منه
ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي وقد يجعل ضمير يسمي راجعا لمجموع التصور
والحكم ليوافق ما اختاره الامام وليس الحكم فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد
والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع ونحوها بل هو ادراك لانا نعلم انا بعد ادراك النسبة الحكمية

لم يقع النسبة او لا وقوعها ...

لم

لم يحصل لنا سوي ادراك ان تلك النسبة واقعة اي مطابقة لما في نفس الامر او انها ليست بواقعة اي غير
مطابقة لما في نفس الامر فاذن قيل انواع الادراك اربعة الاحساس وهو ادراك الشي مكتنفا بالعوا
العرضية واللواحق المادية بشرط حضور المادة ونسبة مخصوصة بينها وبين المدرك والتخيل وهو
ادراكه مكتنفا بها من غير شرط حضور المادة والنسبة المخصوصة والتوهم وهو ادراك المعني
الجزئي المتعلق باحد المحسوسات والتعقل وهو ادراك الشي مجردا عن ذلك فلم خص المصنف
التعقل بالتقسيم قلت قالوا لان الامور المعلومة المرتبة انما هي المعقولات لما سياتي ان الفكر هو
حركة النفس في المعقولات واعتقد بان ذلك لا يمنع من قسمة كل من انواع الادراك الي التصور والتصد
ولهذا اجعل بعضهم المقسم مطلق الادراك ورد بان الجواب مبني علي الانسبية ولا ريب ان التعقل
لكونه لازما للامور المرتبة وبسيطا بالنسبة لبقية الانواع انسب بجعله مقسما فان قيل لم لم يجعل
العلم مقسما كما جعله غيره قلت ليسلم من ايراد ان التصور والتصديق قسمان للعلم والجهل
وذلك يستلزم ان يكون الجهل قسما من العلم وهو محال وان اجيب عنه بان المراد بالعلم حصول صورة
الشي في العقل وهو الشعور الذهني تدخل فيه الظن والشك والوهم والجهل وكلا منها ينقسم
وفي نسخه ينقسمان وكل صحيح نظرا للفظ في الاول وللمعني في الثاني اي وكل منهما ينقسم الي بديهي اي
ضروري لا يتوقف حصوله علي نظر وفكر وسياتي بيانهما والمعني ان التصور البديهي هو الذي
لا يتوقف علي معرف والتصديق البديهي هو الذي لا يتوقف بعد تصور طرفيه علي نظر وفكر وفسر
بعضهم التصديق البديهي بانه الذي يثبته العقل بعد تصور طرفيه من غير استعانة بشي فهو
بهذا التفسير اخص منه بالتفسير الاول مطلقا واللايق بالمقام الاول والاول يخص التصديق في البديهي
والكسبي والتصور البديهي كتصور الوجود والعدم وما قيل ان تصورهما كسبي مكابرة والتصديق
البديهي كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فيه اشعار باختياره مذهب الاوايل
من الحكما والي كسبي ويسمي نظريا واستدلاليا لما يحتاج اليه اي الي نظر وفكر لكن الغالب ان الكسبي يقال
للحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغا وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالكسبي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر
في الدليل واما الضروري فقد يقال في مقابلة الكسبي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
فلا يتناول الحسيات وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فيتناولها
والتصور الكسبي كتصور الملك والجن والتصديق الكسبي مثل العلم بحدوث العالم وقدم الصانع
قال المولي نظام الدين ولعل تمثيل التصديق البديهي بالحكم والكسبي بالعلم تنبيها علي ان المعتبر
في مثل الاول الحكم وفي الثاني لكونه من الاعتقاديات الاصولية العلم وهو لما كان عبارة عن الاعتقا
الجازم المطابق لموجب لا يخلو عن الحكم وايضا العلم في الاول حاصل لبداهته فالحكم به اولي
بخلاف الثاني وانما انقسم كل من التصور والتصديق الي بديهي وكسبي اذ لو كانت التصورات

رض

بق

تفسير البديهي والاختلاف فيه

والتصديقات باسرها ضرورية او باسرها مكتسبة لما فقدنا اي لما جهلنا منها شيئا لتقدير كونها
ضرورية لكونها حينئذ معلومة لنا واللازم باطل لانا نجهل كثيرا منها بل اكثرها او لما تحصلنا اي لما
قدرنا على تحصيل شي منها لتقدير كونها مكتسبة لان النظري انما يكتسب حينئذ من معارف
اي معلومات اخرى سابقة فلو كانت اي التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد
كل منهما الى غيره اما في موضوعات اي معلومات يعرض لها الكاسبية والمكتسبية متناهية او غير
متناهية فيلزم الدور على الاول ضرورة لزوم عود اكتساب شي منها حينئذ الى ما يتوقف عليه
او التسلسل على الثاني وهو ظاهر وكل من الدور والتسلسل محال كما ذكره بقوله المحالات اما محالية
الدور وهو توقف الشي على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فلاستلزامه ان يكون المتاخر عن شي
بالطبع متقدما عليه به واما محالية التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية فلاستلزامه احاطة الذهن
بما لا يتناهى واعترض عليه بوجوه احدها ان المراد بالتصورات اما بالحقيقة او بوجه ما فعلى الاول
يختار لسببية الكل ويمنع لزوم الدور او التسلسل لجواز اكتسابه من التصور بوجه ما وعلى الثاني
يختار بداهته اذ كل ما يتوجه العقل اليه فهو متصور بوجه ما الثاني ان دليل ابطال كسبية الكل
يجب ان يكون كسبيا اذ البعد بكسبية الكل ولا يتم الاستدلال به الثالث ان استحالة احاطة
الذهن بما لا يتناهى على الاطلاق ممنوعة اذ يجوز احاطته به على الترتيب فان السوابق معدات
للواحق ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات واجيب عن الاول بان المراد بالتصور مطلق
التصور اعم من ان يكون بالحقيقة او بوجه ما لا يقال العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص وقد
تبين بطلانه لانا نقول فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه ولا يلزم من عدم تحققه الا في
ضمن الخاص عدم ارادته الا في ضمنه بل يجوز ان يلاحظ مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شي من انواعه وعن الثاني بان ذلك الدليل ما جرائه
معلوم في نفس الامر وكسبيته على ذلك التقدير لا تنافي معلوميته في نفس الامر وهذا حجة
على من اعترف بالمعلومات وزعم ان الكل كسبي لا على من جحدها مطلقا كالسوفسطائية وعن
الثالث بان احاطة الذهن بما لا يتناهى مستحيلة مطلقا سواء كان حصوله دفعة واحدة ام على
التعاقب وهذا مبني على حدوث النفس والزمان وهو الحق والاولى ان يقال في بطلان ذلك
ان كل واحد منهما بعضه بديهي بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة ولما فسر النظري بانه
المحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تفسير النظر المستلزم تفسير الفكر لملازمته له فقال والنظر
ترتيب امور اثنين فاكثر معلومة اي مدركة تصورا او تصديقا مطابقا او غير مطابق على وجه
يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم تصوري او تصديقي فخرج عن ان يسمى نظرا الترتيب الغير
المؤدي اليه ما ذكر اذ ليس كل ترتيب يؤدي الى ذلك بل المؤدي اليه لا بد ان يكون واقعا على
وجه مخصوص كما سياتي ودخل النظر الفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كان

نظر

مطلب بيان محالية الدور والتسلسل

مطلب ارادة

تعريف النظر

نظر في العالم من حيث البساطة لا الحدوث فانه لا يؤدي الى حدوث العالم لكن يؤدي اليه اذا اعتقد
او ظن من نظر فيه ان العالم بسيط وكل بسيط حادث وسيتم من قال قوله يؤدي الى اخره يخرج الفاسد
حملا ليؤدي على ما يؤدي بنفسه وسياتي بيان الصحيح والفاسد واعتبر في المطلوب ان يكون غير معلوم
لامتناع تحصيل الحاصل والنظر والفكر مترادفان ولذلك يطلق اسم احدهما على الاخر كالمترادفين ٥
وذلك لان الفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي التها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة
كانت في المعقولات فانها في المحسوسات تسمى تخيلا وعلى حركة النفس في المعقولات مبتدية من المطلوب
مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه المودية اليه الى ان تجدها وربما فيرجع منها الى
المطلوب وعلى حركة النفس من المطلوب الى المبادي من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه والنظر ملاحظة
المعقولات مترتبة على المعاني الثلثة فالترتيب لازم بين للنظر فتعريفه به تعريف رسمي والفكر بالمعنى الثاني
هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ومن حسن تعريف النظر المذكور اشتماله على العلل الاربع المادية
والصورية والفاعلية والغائية وهو ظاهر واعترض عليه بانه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا
بالخاصة وحدها مع انه يصح التعريف بكل منهما على راي المتاخرين وبان فيه التعريف بالعلل وهو
تعريف بالمباين واجيب عن الاول بان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك
والمشتق وان كان في اللفظ مفردا معناه شي له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا وبان الفصل والخاصة
لا يدلان على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن اليه فالتركيب لازم وبان التعريف
بالمفرد نادر خداج بل قال المصنف فيما سياتي انه لا يفيد شيئا وعن الثاني بانه ليس المراد بالتعريف
بالعلل ان تجعل نفسها معرفات للماهية بل المراد ان للماهية تحصل لها باعتبار مقايستها الى العلل
امور [?] وتحمل عليها تعريف الماهية بتلك الامور المحمولة عليها فتكون هي معرفة لها من حيث
القياس الى العلل كما حصل هنا لماهية النظر بالمقايسة الى تلك العلل كما علمنا وهو ترتيب امور الى
اخره والترتيب لغة وضع كل شي في مرتبته وهو قريب من الاصطلاحي اعني جعل الاشيا بحيث يطلق عليها
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر وهو اخص من التاليف والتركيب
المترادفين اذ لا اعتبار لنسبة التقدم والتاخر فيهما وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور
سميت معرفا كالحد والرسم لتعريفه امرا مجهولا كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وسميت قولا
شارحا ايضا لكونه شرح مجهولا وبينه وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة كالقياس والاستقراء من حج اذا
غلب سميت حجة لكونها سببا للغلبة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل الى التصديق بان العالم
حادث وسميت دليلا ايضا وهو لغة يقال للمرشد ناصبا كان او ذاكرا ولما به الارشاد واصطلاحا مرادف
للحجة والمنطقيون يستعملونه فيما هو اخص من الحجة لانهم عرفوه بالبرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه
معلولا في الخارج وسياتي تحقيقه وقد بسطت الكلام عليه بعض البسط في شرح اداب البحث الفصل الثاني
في الاقوال الشارحة وقدمها على الحجة لانها في التصورات والحجة في التصديقات والتصور متقدم على

مطلب ان النظر والفكر مترادفان ويطلق اسم احدهما على الاخر

قوله الى ان تجدها وترتبها الخ يظاهره ان الترتيب ليس بحركة ثانية وفي كلام بعضهم ما يصرح بان هناك حركتان قبل الرجوع الى المقصود وبعد الرجوع

لعله محرف عن حسن بالحا المهمله اوله والنون اخره

الحد والقول الشارح

الدليل مرادف للحجة وعند المنطقيين اخص من الحجة

شرائط المعرف

التصديق طبعا وفيه مباحث ثلثة الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسامه الثالث في بيان ما يعرف ويعرف
به وقد اخذ في بيانها فقال الاول في شرائط المعرف ولما كانت شرائطه من حيث هو مشروطا بما يتوقف
على بيانه بدا ببيانه فقال معرف الشيء من حيث هو معرف ما اي قول يستلزم معرفته اي تصوره معرفته
اي تصور ذلك الشيء بالكنه او بوجه ما فيشمل التعريف بالحد والرسم ولا ينتقض بالدليل قيل تعريف
المعرف ينتهي الى محال والمنتهي الى المحال محال اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان المعرف لو احتاج الى
معرف لكان معرفه كذلك ويلزم التسلسل المحال قلنا معرف المعرف نفس المعرف لوجود الوحدة وامكان الاكتفا
وايضا التسلسل في مثله اعتباري وهو غير محال لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل ولما كان تصور المعرف مستلزما
لتصور المعرف كان سببا له فيكون العلم به اي بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يكون متاخرا عنه
ولا معه وحينئذ فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفا بحيث اذا عرف احدهما عرف الاخر واذا جهل
جهل لعدم اولوية احدهما بكونه معرفا كما قيل في تعريف الزوج الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد
مساو للزوج في الجلاء والخفا وهذا على راي من جعل التقابل بينهما تقابل التضاد اما من جعله تقابل العدم
والملكة فالزوج عنده اعرف فلا يكون تعريفه بما ذكر تعريفا بالمساوي بل بالاخفى وبما يحصل به دور
لان العدم اخفى من الملكة ويتوقف عليها فالاولى التمثيل بتعريف احد المتضايفين بالاخر ولا
يعرف الشيء بنفسه لئلا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه فلا يعرف
بها وحدها مثل ان يقال في تعريف الحركة الاينية الحركة نقلة اذ النقلة نفس الحركة الاينية
ولا مع غيرها مثل ان يقال في تعريف الانسان الانسان حيوان بشر اذ البشر نفس الانسان والمثال
الاول من الاعراض والثاني من الجواهر ولا يعرف الشيء بالاخفى منه سواء توقف عليه اي الشيء معرفته
اي الاخفى بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري اذ الكوكب النهاري
مع كونه اخفى من الشمس تتوقف معرفته عليها وكذلك تعريف النهار بانه زمان طلوعها فوق الافق
او توقف عليه بمراتب اثنين فاكثر ويسمى دورا مضمرا كتعريف الاثنين بانه زوج اول
ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على
الاخر ثم تعريفهما اي كثرا بالاثنين اذ ما ذكر في تعريف الاثنين اخفى منه مع توقفه عليه بمراتب
او لم يتوقف عليه معرفة الاخفى مثل قولهم في تعريف النار النار جسم شبيه بالنفس اي في البساطة
والنورية او في انها تحدث خفة للجسم كالنفس تحدث خفة للحجار بدليل ان الميت اثقل من
الحي او في انها تجمع المختلفات بالطبخ والنضج حتى يحصل لها مزاج يستتبع الصورة كما ان النفس تجمعها
وتحفظها من التحلل ولا خفا في ان النفس ومشابهتها للنار اخفى من النار الا ان معرفتها لا تتوقف
على معرفة النار واعلم ان الخلل في التعريف اما معنوي او لفظي او مشترك بينهما ولما فرغ من بيان الاحتراز
عن المعنوي اخذ في بيان الاحتراز عن الاخيرين مقدما الاحتراز عن المشترك فقال ويجب في التعريفات
حدودا او رسوما ان يقدم الجزء الاعم كالجنس والعرض العام على الجزء الاخص كالفصل والخاصة

لشهرته وظهوره عند العقل لان افراد الاعم اكثر ومنافياته اقل وكل ما كان كذلك كان اشهر واظهر ولان
ذكر الاخص انما هو للتمييز وهو لا يتحقق الا بعد الابهام فكان الواجب تقديم الاعم وقال جماعة تقديمه اولى
لا واجب وجرى عليه السيد في شرح المواقف فقال وما قال من ان تقديمه واجب في الحد التام يحصل صورته الصورة
حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا ليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس
والفصل ويجب ان يحترز في التعريفات عن استعمال الالفاظ الغريبة اي غير المشهورة عند السامع لئلا
يحتاج الى بيانها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة
عندهم غريبة عند غيرهم وعن استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة بلا قرينة ظاهرة لئلا يتردد
السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويسبق ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة يجب كل لفظ غير
ظاهر الدلالة على المقصود لانه بصدد البيان فلا بد من ظهور الدلالة وقيل ايراد هذه الالفاظ في التعريفات
ليس مخلا بصحتها لكنه مستهجن فالاولى اجتنابها لئلا يحتاج السامع الى الاستكشاف والمعرف الى الكشف سوى
التعريف المعنوي على اللفظي وعن التكرار للاستغناء عنه بعدمه والتكرار اما للحدود مثل الانسان حيوان
بشر اذ الانسان والبشر مترادفان او للحد مثل العدد كثرة مجتمعة من الوحدات اذ المجتمعة من الوحدات
نفس الكثرة او لجزء الحد وهو مثل الانسان حيوان جسماني ناطق اذ الجسم جزء الحد وهو متكرر اذ الحيوان
هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة اللهم الا اذا دعت اليه اي التكرار ضرورة وذلك حيث لا يصح
التعريف الا به كما في تعريف المتضايفين اذ كل منهما لا يمكن ان يعقل منفردا عن الاخر فتعريفه يشتمل على ذكر الاخر
لا بان يحد احدهما بالاخر فانهما يعقلان معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما معا ليحصلا في العقل معا ثم
يكرر السبب ليخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما مثل ان يقال في تعريف الاب الاب حيوان يتولد من
نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان يتولد من نطفته اخر من نوعه فالحيوان
هو الاب وشخص اخر من نوعه هو الابن وتولده من نطفته هو سر تضايفهما وقوله من حيث هو كذلك تكرار
ضروري لانه الذي يفيد تحصلهما في العقل وتخصيص البيان بالاب لان الاب انما يضاف الى الابن ويتصف
بالابوة من هذه الحيثية لا من حيثية اخرى ككونه انسانا او ناطقا او ضاحكا او غيرها فلو لم يكرر لم يكن
التعريف مانعا لصدقه بالابن خلافه مع التكرار لانه وان صدق عليه انه حيوان يتولد من نطفته اخر من
نوعه لكنه ليس ابنا من هذه الحيثية بل من حيثية اخرى ولاجل وجوب ذكر سبب التضايف في تعريف
المتضايفين قالوا ان الاضافات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب والتعريف
بالخارج رسم او دعت اليه حاجة وذلك حيث يكون التعريف صحيحا بدونه الا انه ليس كاملا وذلك انما يظهر
في تعريف الماهيات المركبة من الموصوف وصفته الخاص به كقولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون
ذلك التقعير الا في الانف او انف ذو تقعير مختص بالانف فالانف والتقعير مكرران اذ الفطوسة تقعير مختص
بالانف لا مطلق التقعير فالافطس انف ذو تقعير وهذا التكرار ليس بضروري لان تعريف كل من الموصوف
وصفته ممكن بلا تكرار لكن لما وقع السوال عنهما معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب مطابقا للسوال

استعمال اللهم

بحث اقسام المعرف

وكذا جواب كل سوال يشتمل على التكرار كالوسيل عن حد الانسان والحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد
حد فيما فيقع التكرار فان قلت مطابقة الجواب السوال في هذا يقتضي ضرورية التكرار لا حاجته فلا فرق
بين هذا وبين ما قبله قلت ضرورته هذا باعتبار السوال لا باعتبار نفس الامر وضرورة ذلك بالاعتبارين
معا واصل اللهم يا الله حذفت يا وعوض عنها الميم وشددت ليكون على حرفين كالمعوض عنه وكثيرا ما
تستعمل عند القصد الى استثنا امر نادر كانه يدعو الله ويناديه استظهارا به واستعانة على ذلك وهو
المراد هنا المبحث الثاني في بيان اقسام المعرف معرف الشي لابد وان يساويه في العموم والخصوص صدقا
بان يكون بحيث متى ثبت ثبت ومتى انتفى انتفى ليشمل جميع افراده في الاول ويميزها عن غيرها في الثاني
اذ لو لم يكن كذلك لكان اما اعم ماله منهوما فلا يصح حمله عليه او مباينا له فلا يستلزم تصوره تصور شي
منه والمعرف يجب ان يستلزم تصوره تصور المعرف كامر او اخص منه فلا يكون شاملا لافراده فلا يكون
جامعا ولا مانعا ولا يخفى ان ذكر هذا في مبحث شرايط المعرف انسب لكن ذكره هنا ليرتب عليه بيان اقسامه
من الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص مقدما عليه بيان وجه الحصر فيها بقوله
فلا يخلو اي المعرف الحاوي من ان يكون داخلا فيها اي في حقيقة المعرف او خارجا عنها او مركبا منهما
اي من الداخل والخارج والاول وهو ما يكون داخلا فيها اما ان يكون جميع اجزايه المادية سوا كانت
اجناسا وفصولا كما في الماهيات الحقيقية ام فصولا فقط كما في الماهية المركبة من امرين متساويين او امور متساوية
ام لم تكن اجناسا ولا فصولا كما في الماهية المركبة من الذات والعارض كمفهوم الافطس فانه مركب
من الانف والفطوسة وليس شي منهما جنسا ولا فصلا مع تقومه بهما وهو اي ما يكون جميع اجزا المعرف
هو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان اما تسميته حدا فلان الحد في اللغة المنع والحد مانع
من دخول غير المحدود فيه وخروجه عنه واما تسميته تاما فلذكر الذاتيات فيه بتمامها او لم تكن جميع
اجزايه بل بعضها المساوي له وهو الحد الناقص كالجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف
الانسان اما تسميته حدا فلما مر واما تسميته ناقصا فلحذف بعض الذاتيات عنه والثاني وهو ان يكون
المعرف خارجا عن حقيقة المعرف هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة او الماشي الضاحك في تعريف
الانسان اما تسميته رسما فلان الرسم الاثر وهو يدل على اثار المرسوم واما تسميته ناقصا فلحذف بعض
اجزا الرسم التام عنه والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك
خارجا كالماشي الناطق في تعريف الانسان سمي عند المصنف حدا ناقصا ايضا وعند غيره رسما ناقصا
وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب المعرف من الجنس والخاصة
كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان سمي رسما تاما اما تسميته رسما فلما مر واما تسميته تاما فلشبهه
بالحد التام من حيث انه وضع فيه الجنس القريب وقيد بامر يختص بالمعرف وقضية كلامه ان المميز الخارج
مع اي جنس قريب او بعيد يسمى رسما تاما فالرسم التام عنده اثنين واحد والمشهور انه واحد وهو
المركب من الجنس القريب والخاصة واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيبعده فان قيل حصر

التام

المعرف

المعرف في الاقسام الاربعة ممنوع اذ منه التعريف بالفصل مع الخاصة والتعريف بالمثال كقولهم في تعريف
النفس يسمى نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والتعريف اللفظي بان يعرف اللفظ بلفظ اخر
اوضح منه كتعريف الغضنفر بالاسد قلت الغرض من التعريف اما التميز او الاطلاع على الذاتيات والفصل
يفيد التميز والاطلاع على الذاتي فلا حاجة الى ضم الخاصة اليه والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة فان
كانت مختصة بالمعرف لازمة بينة له فالتعريف به رسم ناقص والا منعنا كونه معرفا والتعريف
اللفظي تعريف لغوي تسمله الادب لا تعريف حقيقي فانحصر المعرف في الاربعة واعترض عليه اي على التعريف
اولا بان تعريف الشي محال لانه اما بجميع الاجزا او بعضها او بالخارج والكل باطل اما الاول فلان مجموع
اجزا الشي عينه فلا يعرف به لان الشي لا يعرف نفسه واما الثاني فلان الجزا انما يعرف الكل اذا عرف
شيا من اجزايه والا لما عرف الكل وهو خلاف الغرض فوجب ان يعرف شيا منها وذلك الجز المعرف
اما ان يكون هو اي الجز المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه وهو محال لاستلزامه معرفة الشي قبل
معرفته او يكون ما اي امرا هو خارج عنه اي عن المعرف وهو محال لما ياتي في الثالث واما الثالث
فلان الخارج عن الشي انما يعرفه اذا علم وفي نسخة عرف اختصاصه به اي ثبوته له ونفيه عن غيره
وذلك اي العلم باختصاصه به يتوقف على معرفته اي ذلك الشي وعلى معرفة ما يغايره من الامور
الغير المتناهية وذلك محال لانه يلزم من معرفة الشي الدور لان كلا من معرفته ومعرفة اختصاص
الخارج به يتوقف على الاخرى ومن معرفة غيره احاطة الذهن بما لا يتناهى واعترض ثانيا بان المطلوب
بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع
توجه الطلب نحو ما لا شعور به واجيب عن الشق الاول من الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان مجموع اجزا
الشي نفسه بل غيره وذلك بان الجز متقدم على الكل من حيث انه كل بالطبع والتقدم الطبعي كون
الموقوف عليه متقدما على الموقوف ولا يكون موثرا فيه لتقدم الواحد على الاثنين والاشيا التي كل
واحد منها متقدم على شي مركب منها يمتنع ان يكون مجموعها نفسه اي الشي لامتناع تقدم الشي على
نفسه وان يكون معرفا به لتقدم الجز على الكل فيجوز ان يكون الشي معرفا بمجموع اجزايه كما هو المدعي في
الاصل بقوله ومعرفا به جواب ما يقال امتناع كون المجموع نفس الشي لا يقتضي جواز كون الشي معرفا به المجموع
لجواز كون المجموع معرفا بالشي كما نعم قول العبري وغيره لا مدخل له في الجواب وعن الشق الثاني منه
بان معرف الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزايه لجواز ان يعلم بها باسرها عن تعريفها بان تكون
معلومة بالبديهة او بمعرف اخر ولا يلزم من العلم بها العلم بالشي فيحتاج الشي الى معرف والجز يعرفه
ولا يعرف شيا من اجزايه وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزايه ممنوع اذ موجد
السرير ليس موجد الخشبة وعن الشق الثالث منه بان تعريف الموصوف بالوصف موقوف على كون الوصف
المعرف له بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك اي كون الوصف بهذه الحيثية انما يتوقف
على اختصاصه به اي بالموصوف المعرف وعلى شموله لافراده في نفس الامر لا على العلم بهما اي فيجوز ان يكون

بين الوصف وموصوفه المساوي له ملازمة بينه بحيث ينتقل منه الذهن اليه فيجوز تعريفه به من غير علم
بالاختصاص وتنقد بلزوم العلم به لا نسلم لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهي ان العلم بالاختصاص
قد يحصل بالعلم بالموصوف بوجه ما وبما عداه بما لا يتناهي اجمالا لا تفصيلا وهو اي ما ذكر من الاجوبة ضعيف
اما الاول فلان تقدم كل واحد من الاجزا بالطبع لا تقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لبيدل تقدم
الكل على الشي على المغايرة بينهما مغايرة مصححة للتعريف بكل اجزا الشي نفسه ولا يصح تعريفه به كما ذكره
المعترض واما الثاني فلانه لو كانت الاجزا باسرها حتى الجز الصوري وهو الترتيب الطبيعي معلومة
كانت الماهية معلومة فيكون غنية عن التعريف فلا يكون الجز معرفا لها والا اي وان لم يكن معلومة عند
العلم بجميع اجزائها لم تفد التحديد للماهية بالجز ولا بجميع الاجزا لكنه مفيد عند ذكر النظام وهذا
كلام على السند وهو غير مرضي اذ للمجيب ان تقتصر على لا نسلم ان معرفة الشي يجب ان يعرف شيا من
من اجزائه من غير ذكر سند ما اما الثالث فلانه لو استلزم الوصف الخارجي تصوره بصورة اي
الموصوف فان كان الوصف متصورا كان الملزوم وهو الموصوف متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به وعلى التقديرين لا نعرف بالوصف الخارجي وفي الاول نظر
لجواز ان يكون الملزوم متصورا للمجيب لا للسائل ولا يلزم الاستغنا عن التعريف بل الجواب ان الاجزا كلها
على انفرادها معلومة حاضرة في الذهن والتحديد بها استحضارها بمجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة
مطابقة للمحدود وحاصله ان التحديد بجميع الاجزا وجميعها له في الذهن جهتان جهة اجتماع اجمالا لا
وجهة انفراد تفصيلا فهو بالاعتبار الاول محدود وله تصور واحد وبالثاني وله تصورات فتصور
المجموع معرف لمجموع التصورات وهما متغايران بالاعتبار فلا يلزم تعريف الشي بنفسه ولذا الرسم ان
كان مركبا يكون مفرداته متصورة ولا يلزم من تصورها تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها
بمجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم فلا فرق بين الحد والرسم في افادة الغرض من
تحصيل الجز الصوري واما المفرد فصلا او خاصة كالناطق وحده او الضاحك وحده فلا يفيد
الغرض لانه ان كان متصورا كان المعرف متصورا فيستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف
به ولان التعريف قول شارح وهو من اقسام النظر والنظر ترتيب امور معلومة كما مر ولان دلالة المفرد على
المركب دلالة التزامية وهي مهجورة في التعاريف عند الاكثر فلا يكون التعريف بمفرد واجيب
عن الاعتراض الثاني بان توجه المطلب نحو الشي المشعور به ببعض اعتباراته المجهول ببعض
آخر اي المطلوب بالتعريف ليس مشعورا به مطلقا حتى يمتنع تحصيله ولا مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه
بل مشعور به من وجه دون وجه فلا استحالة في طلبه حينئذ المبحث الثالث في بيان ما يعرف
من الماهيات وما يعرف به وبذلك يعلم ما لا يعرف وما لا يعرف به الحقايق اما ان تكون بسيطة
لا جز لها او مركبة لها جز وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه غيره فهذه اربعة
اقسام بسيط لا يتركب عنه غيره وبسيط يتركب عنه غيره ومركب كذلك فالبسيط الذي لا يتركب

في بيان ما يعرف من الماهيات

يف

عند

عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ولا يحد به لانه ليس جزا لغيره كالواجب تعالى فانه لا جز له ولا هو
جز لغيره فلا يحد بشي ولا يحد به شي والبسيط الذي يتركب عنه غيره يحد به ذلك المركب عنه
ولا يحد لانه لا جز له كالجوهر فانه بسيط لا جز له يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فيحد به كل جوهر
كالنفس والجسم ولا يحد بشي لبساطته ولان تحديده ينافي كونه جنسا عاليا والمركب الذي لا يتركب
عنه غيره يحد باجزائه ولا يحد به شي كالانسان فانه يحد بالحيوان الناطق لتركبه منهما ولا يحد به
شي اذ لا يتركب عنه غيره والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد باجزائه ويحد به ما يتركب عنه
كالحيوان فانه يحد بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ويحد به ما يتركب عنه كالانسان والفرس
فالحد المطلق تاما كان او ناقصا للمركب فقط وكذا الرسم التام لتركبه من الجنس والخاصة
واما الرسم الناقص فيشملهما اي البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند المصنف هو المركب من
العرض العام والخاصة وذلك لا يختص بالمفردات واما المركب من العرض العام والفصل فهو عنده
حد ناقص الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث ثلثة الاول في انواع الحجج وهي ثلثة القياس والاستقرا
والتمثيل ولما كان ذكر انواع الشي لا يحسن الا بعد معرفته عرف الدليل المرادف للحجة فقال
الدليل ما اي شي يلزم به من العلم به العلم بوجوب المدلول لزوما عقليا او عاديا بينا او غير
بين واراد بالعلم في الموضعين التصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن وبوجود المدلول
تحققه في نفسه خارجيا او ذهنيا فيشمل المدلول العدمي لوجوده ذهنا لنفي العلم المستدل عليه
بنفي الحياة واراد بالمدلول المدلول اللغوي فلا دور على انه قيل ان هذا التعريف انما هو بحسب اللفظ
فاغتفر فيه مثل ذلك ولو قال ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر كان اجود والدليل يستدعي امرين
ما يستدل به وما يستدل عليه والاول ملزوم للثاني والثاني لازم له وكل منهما اما كلي او جزئي
فاقسامه اربعة وقد اخذ في بيانها فقال فاما ان يستدل بالكلي اي ثبوت الحكم للكلي على الجزئي
اي على ثبوته للجزئي الاضافي كما يقال كل جسم مولف وكل مولف ممكن فكل جسم ممكن فاستدل
فيه بثبوت الامكان لكل مولف على ثبوته للجسم الذي هو جزئي اضافي او يستدل بثبوت حكم
احد المتساويين على ثبوته للمساوي الاخر وهو الاستدلال بالكلي على الكلي كما يقال كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان فكل انسان حيوان فاستدل فيه بثبوت الحكم وهو الحيوانية لاحد المتساويين
وهو الناطق على ثبوته للاخر وهو الانسان ويسمى كل من هذين القسمين قياسا واستشكل هذا
بمثل قولنا الحيوان ضاحك وكل ضاحك متعجب فبعض الحيوان متعجب فانه قياس مع انه لم يستدل فيه
بالكلي على الجزئي الا باحد المتساويين على الاخر وبانه منقوض بالاشكال النظرية والاقيسة
الاستثنائية ويجاب بانه اقتصر على الاصل ليقاس به غيره وبان تسمية المذكورين قياسا لا حصر
فيهما فلا يستلزم عدم تسمية غيرهما قياسا او يستدل بعكسه اي الاول اي بثبوت حكم الجزئي
على ثبوته للكلي وهو انما يحصل بتتبع جزئياته ويسمي استقراء اما ان كان الاستدلال على الكلي

الفصل الثالث في الحجج

اي لشموله العدمي من غير كلفة
بنا على ان الشي لشموله والعدم
لزوم الدور ظاهر هذا

بعض

بجميع جزئياته والمنطقيون يسمونه قياسا مقسما وذلك كان يستدل على اثبات ان كل جسم ذو وضع
بان الجسم اما مركب او بسيط وكل منهما ذو وضع فكل جسم كذلك وهذا النوع من الاستقرا يفيد اليقين
وناقصا ان لم يكن اي الاستدلال بالجزئي على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها كان يستدل على ان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بان الانسان والطيور والسباع والبهايم كذلك وهذا النوع
لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال ما لم يستقرا بخلاف حال ما استقري اذ يقال ان التمساح لا يحرك
فكه الاسفل عند المضغ او بجزئي على جزئي اخر اي او يستدل بثبوت حكم لجزئي على ثبوته لجزئي اخر
لاشتراكهما في وصف يصلح لسببية الحكم كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار
بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمي ذلك تمثيلا في عرف المتكلمين والمنطقيين
وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول كالخمر في مثالنا اصلا والثاني كالنبيذ فرعا والوصف
المشترك كالاسكار جامعا وانما يعتبر اذا كان مؤثرا في الحكم ولو بزعم المستدل وتاثيره اي المشترك
يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على ماله صلوح العلية وجودا او عدما ويسمى الاثر دايرا وماله
صلوح العلية مدارا وذلك كترتب الحرمة على الاسكار وجودا في ماء العنب عند الشدة المطربة
وعدما فيه عند كونه عصيرا خاليا عن الشدة المطربة او كونه خلا وتارة اخرى بالسبر والتقسيم وهو
حصر الاوصاف الموجودة في الاصل والغاء ما يستدل به ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة
الخمر اما الاسكار او كونه ماء عنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار ليس بعلة بالطريق الذي يفيد
ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية او بغيرهما اي بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة
على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصينا الكلام فيه اي في ذلك
الطرق في كتاب منهاج الاصول وفي كتاب المرصاد المبحث الثاني في القياس واصنافه عبر عن جزئياته
وعن جزئيات الحجج بالانواع وعن جزئيات المعرف بالاقسام لان تمايز الاصناف وتباين بعضها عن
بعض انما يكون بالعوارض والاشكال وجزئيات القياس كذلك وتمايز الانواع انما يكون بالذاتيات
وجزئيات الحجج كذلك وتمايز الاقسام قد يكون بكل منهما وقد يكون بهما معا وجزئيات المعرف وهي الحدود
والرسوم كذلك القياس عند المتكلمين والمنطقيين قول اي قضية مؤلف من اقوال اي قضايا اثنتين
فاكثر فيشمل التعريف القياس البسيط والمركب الكامل وغيره متى سلمت ولو فرضا كما في القياس المؤلف
من قضايا كاذبة نحو كل انسان فرس وكل فرس ناطق لزم عنه اي عن هذا القول المؤلف لزوما بينا
او غيره لذاته اي لزم عنه لزوما ذاتيا فخرج به اضرب القياس العقيمة اذا انتجت فان انتاجها انما هو
لخصوص المادة نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق او بواسطة مقدمة اجنبية نحو قولنا أ مساو
لب وب مساو لج فان انتاجه انما هو بسبب ان المساوي للمساوي مساو لا لذاته والا لورد عليه مباين
المباين ونصف النصف ونحوه قول اخر اي مغاير للقول المؤلف ولكل من مقدمتيه مع ان له نسبة
مخصوصة اليه ولا يرد الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم نحو كان هذا انسانا فهو حيوان

لكنه

لكنه انسان فهو حيوان اذ النتيجة فيه بعض المقدمة الاولى الناطقة بالملازمة بين المقدم والتالي
والقول يطلق على الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القايم بالنفس والمراد هنا المعقول لانه المستلزم
للمطلوب حقيقة واطلاق القياس على الملفوظ مجاز شايع وخرج بما قاله من التعريف القضية الواحدة
المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها لكون التالي اذ لهيئة دخل في الانتاج كما اشار الى ذلك بقوله لزم عنه
ولا يشكل ذلك بقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق وقولهم لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فالنهار موجود
لان كلا من هذين القياسين مشتمل على مقدمتين اذ في الاول مقدمة مطوية وهو قولنا وكل من يطوف بالليل
سارق وفي الثاني كلمة لما وهي هنا دلت على الاتصال ودلت على وضع المقدم فهو في الحقيقة قضيتان احدهما للاتصال
والاخرى لوضع المقدم والثاني فان قلت ذكر مؤلف مستدرك اذ القول عندهم لا يكون الا مركبا قلت
انما ذكر ليتعلق به قوله من اقوال ولو ترك لتوهم ان من للتبعيض وليس مرادا وانما لم يكتف بمؤلف عن قول
ليكون جنس الحد مذكورا وهو اي القياس المذكور اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى كل
منهما قياسا استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء فالاول نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو
حيوان فالنتيجة مذكورة فيه بالفعل والثاني نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو ليس
بانسان فنقيض النتيجة مذكور فيه بالفعل لا يقال لا نسلم ان النتيجة او نقيضها مذكور بالفعل لانا نقول
لا نسلم ان النتيجة او نقيضها مذكور بالفعل اذ النتيجة في ذلك مستقلة والمذكور في القياس ليس مستقلا لانا
نقول المراد اجزا النتيجة على الترتيب او لا يشتمل ذلك بالفعل بل بالقوة ويسمى قياسا اقترانيا لاقتران الحدود
فيه نحو كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فانه انما يشتمل النتيجة ونقيضها بالقوة لان اجزاءهما
المادية مذكورة فيه ومادة الشيء ما يكون الشيء معه بالقوة والاول اي القياس الاستثنائي هو ان
يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
او يستدل بعدمه اي اللازم على عدم الملزوم كقولنا في مثالنا لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يمكن ان
يستدل فيه بعدم الملزوم على عدم اللازم او بوجود اللازم على وجود الملزوم لجواز كون اللازم اعم
او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر ان كانت الشرطية فيه حقيقية كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج او مانعة جمع كقولنا هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر
لكنه حجر فليس بشجر ولا يمكن ان يستدل فيه بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر لجواز اجتماعهما في الكذب
بان لا يكون حجرا ولا شجرا كانسان او يستدل بعدمه على وجوده اي بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر
ان كانت الشرطية فيه حقيقية كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد
فهو زوج او مانعة خلو كقولنا هذا اما لا انسان او حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو لا
انسان ولا يمكن ان يستدل فيه بوجود احدهما على عدم الاخر لجواز اجتماعهما على الصدق بان يكون لا انسانا
وحيوانا كالفرس فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة اما بالملازمة بينهما اي بين الملزوم واللازم
ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمي تلك المقدمة شرطية

الوصول الي

العائد للقياس

القياس عند المتكلمين والمنطقيين

منفصلة وشترط فيها ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم مامر آنفا واشتراط كليتها عليه القصد وغيره والذي
اشترطه القطب وغيره كليتها او كلية الوضع الاستثنائي او بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر ومن عدم احدهما وجود الاخر وتسمي شرطية منفصلة واقسامها ثلثه لانها اسمي حقيقية ان تعاندا
مطلقا اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ولهذا الاستدل فيها بوجود احدهما علي عدم
الاخر وبعدم احدهما علي وجود الاخر كامر وتسمي بانعه جمع ان تعاندا صدقا لا كذبا اي لا يصدقان
وقد يكذبان ولهذا الاستدل فيها بعدم احدهما علي وجود الاخر بل بوجوده علي عدمه وتسمي مانعة خلو
ان تعاندا كذبا لا صدقا اي لا يكذبان وقد يصدقان ولهذا الاستدل فيها بوجود احدهما علي عدم
الاخر بل بعدمه علي وجوده ويشترط في المنفصلة باقسامها ان تكون كلية موجبة عنادية ليلزم مامر
وكلامه يشعر بذلك ومشتملا علي مقدمة اخري يدل علي وضع الملزوم كما في المتصلة اللزومية او علي وضع
المعاند اما مطلقا اي صدقا وكذبا كما في الحقيقية او صدقا لا كذبا كما في مانعة الجمع او علي رفع اللازم
كما في المتصلة المذكورة او علي رفع المعاند اما مطلقا كما في الحقيقية او كذبا لا صدقا كما في مانعة الخلو وتسمي
تلك المقدمة الدالة علي ماذكرنا استثنائيه ولم يذكر الاتفاقية لقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار
ناهق لانها لا تنتج ولم ينتفع بها في العلوم وقد علم ان نتائج الاستثنائي ثمان اثنتان للمتصلة واربع
للحقيقية واثنتان للباقيتين والثاني اي الاقتراني وهو حملي ان كانت مقدماته كلها حمليات وشرطي ان كانتا
شرطيات او مركبة منهما ولم يتعرض له المصنف علي اربعة اوجه لانه لابد له اي الاقتراني الحملي من امر
مشترك بين مقدمتيه يناسب طرفي المطلوب المسمي بالنتيجة ولكنهما فرقا اعتباري لان اللازم ان سيق منه
الي القياس فمطلوب او من القياس اليه فنتيجه ومناسبة ذلك الامر لهما تحصل بحمل احدهما عليه وتسلبه
عنه وبعكسهما وتسمي ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب في اشرف الاشكال ولكونه وسيلة اليه
ويسمي المحكوم عليه في المطلوب اصغر لان الموضوع غالبا اخص من المحمول فيكون اقل افرادا ويسمي المحكوم به
فيه اكبر لان المحمول غالبا اعم من الموضوع فيكون اكثر افرادا وتسمي المقدمة التي فيها الاصغر صغرى لاشتمالها
عليه والمقدمة التي فيها الاكبر كبرى لذلك كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم
وهو المطلوب والانسان هو الاصغر وكل انسان حيوان هو الصغرى والجسم هو الاكبر وكل حيوان جسم هو الكبرى
والحيوان هو الاوسط والمقدمة عندهم قضية جعلت جزء قياس وسميت بالمقدمة علي المطلوب وما يحلل
اليه المقدمة دون الرابطة يسمي حدا للقياس فلكل قياس ثلثه حدود اصغر واكبر واوسط فالاوسط اما
ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول سمي به لرجوع الكل اليه ولانه بديهي
الانتاج ولانه ينتج المطالب الاربعة او يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لمشاركته الاول
والصغرى التي هي اشرف مقدمتيه لاشتمالها علي موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج
الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او يكون موضوعا فيهما وهو الشكل
الثالث وجعل ثالثا لمشاركته الاول في احدي مقدمتيه وهي الكبرى او يكون موضوعا في الصغرى محمولا

في الكبرى عكس الاول وهو الشكل الرابع وجعل رابعا لمخالفته الاول في مقدمتيه والشكل هيئة نسبة الاوسط
الي طرفي المطلوب بالوضع والحمل والضرب وتسمي قرينة ايضا اقتران الصغرى بالكبرى مع اعتبار اتفاقهما
في الكم من كلية وجزئية والكيف من ايجاب وسلب او اختلافهما فيهما او في احدهما والضروب الممكنة في كل
شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكم والكيف ستة عشر حاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبتان
والسالبتان في الكبريات الاربع لذلك في الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى لانه الصغرى لو كانت
سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يتعدى الحكم بالاكبر علي الاوسط الي الاصغر ولو كانت الكبرى
جزئية لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به علي الاصغر فلا يلزم تعدي الحكم
من الاوسط الي الاصغر فسقط باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب حاصلة من ضرب السالبتين صغرى في
المحصورات الاربع كبرى وباعتبار الثاني اربعة حاصلة من ضرب الجزئيتين الموجبة والسالبة كبرى في الموجبتين
صغرى فبقي المنتج منه اربعة اولها من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثانيهما
من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا ثالثها من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا رابعها من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وقد اشار الي مقدماتها
ونتائجها فاشار بقوله ان يستدل بصدق الاوسط علي كل الاصغر الي صغرى الضرب الاول والثاني
وبقوله او علي بعضه اي الاصغر الي صغرى الثالث والرابع وبقوله وصدق اي مع صدق الاكبر علي كل
ماصدق عليه الاوسط اي كبرى الضرب الاول والثالث وبقوله او مع سلبه اي الاكبر عنه اي عن الاوسط
الي كبرى الثاني والرابع وقوله علي صدق الاكبر علي كل الاصغر متعلق بيستدل واشار به الي نتيجة الضرب
الاول وبقوله او علي بعضه اي الاصغر الي نتيجة الضرب الثالث وبقوله او علي سلبه اي الاكبر عن كله
اي الاصغر الي نتيجة الضرب الثاني وبقوله او علي سلب الاكبر عن بعضه الي نتيجة الضرب الرابع الشكل
الثاني وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف وكلية الكبرى والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو
صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخري اذ يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان ٥
والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان كان الحق السلب ويصدق لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الصاهل فرس كان الحق السلب
فسقط باعتبار الشرط الاول اربعة اضرب حاصلة من ضرب موجبة كلية كبرى في الموجبتين صغرى ومن
سالبة كلية كبرى في السالبتين صغرى وباعتبار الثاني ثمانية حاصلة من ضرب الجزئيتين كبرى في المحصورات
الاربع صغرى فبقي المنتج منه اربعة اولها من كليتين والصغرى موجبة تنتج سالبة كلية نحو كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا ثانيهما منهما والصغرى سالبة ينتج مثل الاول نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب
فلا شيء من ج ا ثالثها من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب
ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا رابعها من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج مثل الثالث

الشكل الاول ضروبه ٤

الشكل الثاني ضروبه ٤

نحو ليس بعض ج ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها ونتائجها فاشار بقوله ان
استدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه اي مع سلب الاوسط عن كل الاكبر الى مقدمتى
الضرب الاول وبقوله او تستدل بعكسه اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر مع صدق الاوسط
على كل الاكبر الى مقدمتى الضرب الثاني وقوله على سلبه الاكبر عن كل الاصغر متعلق بيستدل
بالنظر الى الضربين واشار به الى نتيجتهما لانهما واحده وبقوله او يستدل بصدق الاوسط
على بعضه اي الاصغر وسلبه اي مع سلب الاوسط عن كل الاكبر الى مقدمتى الضرب الثالث
وبقوله او يستدل بسلبه اي الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه اي مع صدق الاوسط عن كل الاكبر
الى مقدمتى الضرب الرابع وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بيستدل بالنظر الى هذين
الضربين واشار به الى نتيجتهما لانهما واحده ثم ذكر شرطا اخر بحسب الجهة فقال وذلك
الاستدلال بهذا الشكل انما يتم بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب في المقدمتين نحو كل ج ب
في هذا الوقت ولا شي من ا ب فيه فلا شي من ج ا فيه او بشرط ان يكون احد مقدماته دايما بحسب الذات
او الوصف حتى يكون احدى مقدمتيه دايمة نحو لا شي من ج ب وكل ا ب دايما فلا شي من ج ا دايما
فانه لو يتحقق احد هذين الشرطين لم يتم الاستدلال لصدق قولنا لا شي من القمر بمنخسف وقت
التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس مع كذب النتيجة وهي لا شي من القمر
بقمر قاله الدارحديثي واعلم ان هذا الشرط لا يلغي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة
مع الدايمة مثلا بصدق لا شي من الزنجي بابيض دايما وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب لا شي من
الزنجي بزنجي اللهم اذا اخص ذلك بانتاج الفعليتين انتهى وكلامهم يدل على تخصيصه به وما شرطه
المصنف من كون الدايمة في احد مما يخالف لما قاله المناطقة من انه شرط في الصغري فقط مع انهم
شرطوا لانتاجه بحسب الجهة غير ما ذكر ايضا ثم انه لا معنى لتخصيص الشكل الثاني بشرط بحسبها اذ
بقية الاشكال لها شروط بحسبها ايضا وبين انتاج ضروب هذا الشكل بالخلف وغيره وطريق الخلف
فيه ان تجعل نقيض النتيجة صغري لان نتائجه كلها سالبة فنقيضها موجبة تصلح لصغروية الاول
وتجعل الكبري لكليتها كبري لتنتج نقيض الصغري الشكل الثالث وشرط انتاجه ايجاب الصغري وكلية
احدى مقدمتيه والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم فسقط باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب
حاصلة من ضرب سالبتين صغري في المحصورات الاربع كبري وباعتبار الثاني ضربان حاصلان
من ضرب موجبة جزئية صغري في الجزئيتين كبري فبقي المنتج منه ستة اولها من موجبتين كليتين
تنتج موجبة جزئية نحو كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا ثانيها من كليتين والكبري سالبة تنتج سالبة
جزئية نحو كل ب ج ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا ثالثها من موجبتين والكبري كلية تنتج موجبة
جزئية نحو بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا رابعها من موجبة جزئية صغري وسالبة كلية كبري تنتج سالبة
جزئية نحو بعض ب ج ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا خامسها من موجبتين والكبري جزئية تنتج

موجبة

موجبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا سادسها من موجبة كلية صغري وسالبة جزئية كبري
تنتج سالبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها ونتائجها فاشار بقوله
ان يستدل بصدق الطرفين اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط الى مقدمتى الضرب الاول وبقوله
او يستدل بصدق احدهما اي احد الطرفين عليه اي على كل الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعضه
اي بعض الاوسط الى مقدمتى الثالث والخامس لان كبري الثالث وصغري الخامس موجبة كلية وصغري
الثالث وكبري الخامس موجبة جزئية وقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بيستدل
بالنظر الى الضرب الاول والثالث والخامس واشار به الى نتائجها فانها موجبة جزئية وبقوله او
يستدل بصدق الاصغر على كله اي الاوسط الى صغري الثاني والسادس وبقوله وسلب الاكبر
عن كله اي الاوسط الى كبري الثاني وبقوله او تسلب الاكبر عن بعضه اي الاوسط الى كبري السادس
وبقوله او يستدل بصدقه اي الاصغر على بعضه اي الاوسط الى صغري الرابع وبقوله وسلب الاكبر
عن كله اي الاوسط الى كبراه وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بيستدل بالنظر الى
الضرب الثاني والرابع والسادس واشار به الى نتائجها فانها سالبة جزئية وانما كانت نتائج هذا الشكل
جزئية لانا خصصنا به الاول والثاني وبهما لاستحالة الاجزئية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر وكذا
البقية وبين انتاج ضروبه بالخلف وغيره وطريق الخلف فيه ان تجعل نقيض النتيجة لكليته كبري
والصغري لايجابها صغري لينتج ما ينافي الكبري الشكل الرابع وهو غير مطبوع ولهذا اسقطه بعضهم
وشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سوا
كانتا من جنس واحد كسالبتين او جزئيتين ام من جنسين الا في صورة واحدة وهي اذا كانت
الصغري موجبة جزئية فحينئذ يجب ان تكون الكبري سالبة كلية اذ لولا ذلك لزم الاختلاف
الموجب للعقم فضروبه المنتجة خمسة اذ يسقط باعتبار الشرط الاول في غير الصورة السابقة تسعة
اضرب وباعتبار الثاني وهو شرط كون الكبري سالبة كلية بتقدير كون الصغري موجبة جزئية
ضربان فبقي الخمسة اولها من موجبتين كليتين تنتج موجبة جزئية نحو كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا
وانما انتج جزئية مع كلية مقدمتيه لجواز كون الاصغر اعم ثانيها من موجبتين والكبري جزئية
تنتج مثل الاول نحو كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا ثالثها من كليتين والكبري موجبة تنتج سالبة جزئية
نحو كل ب ج ولا شي من ا ب فبعض ج ليس ا خامسها من موجبة جزئية صغري وسالبة كلية كبري نحو
بعض ب ج ولا شي من ا ب فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها ونتائجها فاشار بقوله ان يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اي الاوسط على كل الاكبر او بعضه الى مقدمتى الضرب
الاول والثاني وقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بيستدل واشار به الى نتيجة
الضربين فانها موجبة جزئية وبقوله او يستدل بصدقه اي الاصغر على كله اي الاوسط
الى صغري الرابع وبقوله او على بعضه اي الاوسط الى صغري الخامس وبقوله وسلب الاوسط

عن كل الاكبر الي كبريهما وقوله علي سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بيستدل بالنظر اليهما واشار به
الي نتيجتهما فانها سالبة جزئية وبقوله او يستدل بسلبه اي الاصغر عن كله اي الاوسط وصدقه اي
الاوسط علي كل الاكبر الي مقدمتي الثالث وقوله علي سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بيستدل بالنظر الي
الثالث واشار به الي النتيجة وبيان انتاج الثلثة الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة والاخرات بعكس
المقدمتين ويمكن بيان الكل بالخلف وهو ان يضم نقيض النتيجة الي احدي المقدمتين لينتج ما ينعكس
الي نقيض الاخري وطريقه في المنتج للايجاب ان يجعل نقيض النتيجة لكونه كليا كبري والصغري صغري ه
فينتج ما ينعكس الي نقيض الكبري وفي المنتج للسلب بعكس ذلك اي يجعل نقيضها لايجابه صغري والكبري
لكليتها كبري فينتج ما ينعكس الي نقيض الصغري واعلم ان ما ذكر من ان المنتج من ضروب هذا
الشكل خمسة هو ما عليه المتقدمون واما المتاخرون فجعلوها ثمانية سادسها من سالبة جزئية صغري
وموجبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية نحو بعض ب ليس ج وكل ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الصغري
ليرتد الي الشكل الثاني سابعها من موجبة كلية صغري وسالبة جزئية كبري ينتج سالبة جزئية نحو
كل ب ليس ج وكل ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الكبري ليرجع الي الشكل الثالث ثامنها من سالبة
كلية صغري وموجبة جزئية كبري ينتج سالبة جزئية نحو لا شي من ب ج وبعض ا ب فبعض ج ه
ليس ا بعكس الترتيب ليرتد الي الشكل الاول ثم عكس النتيجة واجابوا عما ذكره المتقدمون من ان
هذه الثلثة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها بان الاختلاف فيها انما يتم اذا كان القياس مركبا من
المقدمات البسيطة لكنا نشترط في انتاجها ان تكون السالبة المستعملة فيها من احدي الخاصتين
فلا ينهض ذلك واذا عرفت ما قررناه من الضروب المنتجة فالقرائن اي الضروب القياسية
المنتجة ثلثة وعشرون اربع منها استثنائية وهي المركبة من المتصلة ووضع المقدم والمركبة منها ومن
رفع التالي والمركبة من المنفصلة ووضع احد جزئيها والمركبة منها ومن رفع احدهما وتسع عشرة اقترانية
اربع من الشكل الاول واربع من الثاني وستة من الثالث وخمس من الرابع فالجملة ثلثة وعشرون وعلي
ما قاله المتاخرون في الرابع ستة وعشرون والكلام المستقصي فيها وفي اجزائها واقسامها واحكامها
وشرايطها مذكوره في الكتب المنطقية للمطلب منها وخص بيان القياس بالذكر من بين الحجج التي
ذكرها لانه العمدة في الاحتجاج المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تالف منها الحجج ه
والحجة اما ان تكون عقلية بان لا يكون شي من مقدماتها موقوفا علي السمع او نقلية بان يكون
مقدماتها او شي منها موقوفا علي السمع فيشمل المركب من العقلي والنقلي بل قيل انه المراد من النقلية
اذ النقلي المحض لا يفيد لتوقف افادته علي العلم بصدق قايله وهو بالعقل ولان الحجة عقلية
كانت او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية لا دخل للسمع فيها ومن تلك القسمة كالامام
اراد بالنقلية ما يكون جميع مقدماتها نقلية ومنع عدم افادتها بدون ما ذكر فمثال
العقلية المشخصة العالم ممكن وكل ممكن حادث ومثال النقلية المشخصة تارك المامور به عاص لقوله

تعالي افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالي ومن يعص الله ورسوله الاية ومثال المركب منهما الوضوء
عمل وكل عمل لا يصح الا بنية لقوله صلي الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات والاولي وهي الحجة العقلية اما ان تكون
مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمي هذه الحجة برهانا عند الحكيم ودليلا عند المتكلم جعل الدليل هنا
مرادفا للبرهان وفيما مر مرادفا للحجة الشاملة للبرهان وغيره ولا بعد فيه وان لزم جعله اخص منها
او قد يغلب اسم المقسم علي احد القسمين بحيث يكاد لا يستعمل في الاخر كالاستدلال فانه النظر في الدليل
ثم خص بما يكون عن المعلول الي العلة وما يكون عن العلة الي المعلول يسمي بالتعليل وكالتصور فانه مرادف
للعلم ثم خص بالتصور الساذج المقابل للتصور الذي معه حكم او يكون ظنية او مشهورة وتسمي هذه
الحجة خطابية عند الحكيم وامارة عند المتكلم او تكون مشبهة باحدهما اي بالقطعية او بالظنية او المشهورة
وتسمي هذه الحجة مغالطة فالبرهان حجة مولفة من مقدمات قطعية منتجة لقطعي وهو قسمان لمي واني
فاللمي هو الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لوجود الحكم في الخارج والذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط
وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الاخلاط علة لوجود الحكم بالحمي خارجا وذهنا كما انه علة
لها كذلك وسمي لميا لافادته اللمية اي العلة اذ يجاب بها السوال بلم كان كذا والاني هو الذي يكون الحد
الاوسط فيه علة لوجود الحكم في الذهن فقط كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط
فالحمي علة لوجود الحكم في الذهن لا في الخارج وسمي انيا لاقتصاره علي انية الحكم اي ثبوته دون لميته
من قولهم ان الامر كذا فهو منسوب لان والاول للم والخطابة حجة مولفة من مقدمات ظنية او مشهورة او
منهما او من احدهما قطعية ونتيجتها ظنية والمغالطة حجة فاسدة مولفة من مقدمات مشبهة بالقطعيات
او بالمظنونات او المشهورات والمصنف خالف المنطقيين في ذلك فانهم جعلوا المشهورات من مقدمات الجدل
لا من مقدمات الخطابة فان الجدل عندهم مولف من المشهورات والمسلمات وجعلوا الخطابة من المقبولات
والمظنونات والوهميات وجعلوا المشبهة بالقطعيات والمشهورات من مقدمات المغالطة وايضا لم يتعرض
للمقدمات الشعرية هنا وزعم بعضهم انها من مقدمات المغالطة والحق ما قاله بعضهم انه لا مشاحة في الا
صطلاحات ولا منازعة في الشهوات ولما بين اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
اخذ في بيان موادها مبتديا بمبادي البرهان فقال والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه
وان كانا كسبيين او احدهما كسبيا وتسمي هذه المبادي اوليات وبديهيات لجزم العقل فيها بالحكم اولا ه
بالبديهة بلا واسطة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الي موثر او يجزم به العقل بوسط
يتصوره الذهن عند تصورهما اي الطرفين مثل الاربعة زوج اذ العقل يجزم بزوجية الاربعة
لا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما وهو الانقسام بمتساويين فيحصل
عند تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة
زوج وتسمي هذه المبادي قضايا قياساتها معها اذ عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل
القياس من تصور الطرفين والوسط او يجزم به الحس يعني يجزم به العقل بواسطة الحس الظاهر كالحكم

تعالي

بعض ليس ج

المبحث الثالث في مواد الحجج

البرهان لمي واني

الخطابة

المركب من القطعي والظني منتج للظن

المغالطة

مبحث المبادي اليقينية

بان النار حارة او الباطن كالحكم بان لنا خوفا وفرحا وجوعا وشبعا ولما كان الحكم بواسطة الحس سماه حاكما
وان كان الحاكم العقل ويسمى هذه المبادي مشاهدات وحسيات وقد يخص ما يجزم به الحس الباطن بالوجدانيات
او يجزم به كلاهما اي العقل والحس معا والحس حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقد عد جمع كثير يجزم
العقل بامتناع تواطيهم اي توافقهم على الكذب كالعلم بالاشخاص الماضية والبلاد النائية ويسمى هذه المبادي
متواترات وقيد الخبر بكونه عن محسوس وبامكان وقوعه وبالجزم بامتناع تواطيهم على الكذب لانه لو اخبر من
في الوجود عن معقول او عن مستحيل او اخبر من لا يجزم بامتناع تواطيهم على الكذب عن محسوس لم يفد الجزم
بالخبر او والحس غيره اي غير السمع وذلك مثل ان يشاهد ترتب شي على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم
العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا فالحكم بذلك انما هو بسبب انضمام هذا
القياس الخفي وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقا لما كان دائما ولا اكثريا للترتب الاسهال على شرب
السقمونيا فيحكم العقل بان شربها مسهل ويسمى هذه المبادي تجربيات وقد تكفي المشاهدة في جزم العقل
مرة او مرتين لانضمام قراين اليها اي الى المشاهدة كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف
هيات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس فانه كلما ازداد قربه منها نقص نوره وكلما زاد بعده عنها
زاد نوره ويسمى هذه المبادي حدسيات والحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب من غير حركة بخلاف
الفكر فانه الحركة من المطالب الى المبادي والرجوع منها الى المطالب فلا بد فيه من حركتين والفرق بين
التجربة والحدس بانه يعتبر فيها كثرة مرات المشاهدة وبانها تتوقف على عمل في تحصيل المطلوب بخلاف الحدس
فيهما والمجربات والحدسيات لا يكونان حجة على الغير لجواز ان لا يحصل له منهما ما يفيد العلم كذا قال
بعضهم وينبغي ان تكون المتواترات كذلك واعلم ان بعضهم كابن الحاجب جعل القضايا التي قياساتها
معها من الاوليات والحدسيات من الظنيات وان المصنف جعل الحاكم في المشاهدات الحس على ما مر وفي
المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها العقل بمعونة الحس لان الاحساس
لا كاف في حكم العقل بخلافه هنا للاحتياج الى قياس خفي في كل من المذكورات تدخل فيه الحس ثم انه ثم شي
مبادي الخطابة فقال واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من ان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات
فما اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم او بسبب رقة او بسبب حمية
وانفة فالاول مثل العدل حسن والظلم قبيح والثاني مثل كشف العورة مذموم والثالث مثل مواساة الفقراء
محمودة وفي نسخة تقدم الثالث الاخير على ما قبله وقد يكون اعترافهم بها لعادة او غيرها كقبح ذبح الحيوانات
عند اهل العلم دون غيرهم وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس المشهورات بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان
لو فرض نفسه خالية عن جميع الامور من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض له هذه القضايا حكم
بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات ولكل قوم مشهورات
بحسب عاداتهم وادابهم ثم ذكر مبادي المغالطة فقال واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في

(هامش: مع على تسميتها المبادي مشاهدات وحسيات — لعله بحركة عن ترتيب — مطلب تعريف الحدس وانه يفيد القطع — مطلب المتواتر لا يكون حجة على الغير — نسخة)

نسخة فقضايا يحكم الوهم اي بها في امر غير محسوس قياسا على المحسوس يعني بها الوهميات وهي قضايا كاذبة
يحكم بها الوهم فيما قاله ان الوهم قوة جسمانية تدرك بها المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات فهو تابع
للحس فحكمه فيها اذا شهد له العقل كما اذا حكم بحسن الحسناء وكذب في غيرها لانه لا يدركه كما قيل كل موجود
اما جسم او حال في الجسم وهي مما يكون اقوى من المشهورات ولولا دفع العقل والشرع لها لعدت من القضايا
الاوليات ومما يعرف به كذب الوهم انه يوافق العقل في ترتيب المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كما علم بالخوف
من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه لكنه اذا وصل مع العقل الى النتيجة
وهي ان الميت لا يخاف منه نكص على عقبه وانكر وقد تستعمل فيها اي في المغالطة المخيلات وهي قضايا
تذكر لترغيب النفس في شي او تنفيرها عنه كما يقال في الاول الخمر ياقوتة سيالة تقوي العظام ويسمى
السقام مترغبا في شربها وفي الثاني العسل مرة مقيئة منفرا عن تناوله وللمخيلات تاثير قوي في النفوس
وقد تكون صادقة اذ ليس من شرط التخيل الكذب واكثر ما تستعمل المخيلات في القياسات الشعرية
مثل ما دلنا اذا القياس المؤلف منها يسمى شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويروجه
الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة وهو وان لم يفد التصديق لكنه يفيد ما يقوم مقامه وهو تاثير
النفس وانفعالها كالتيقن والعوام اطوع لقبول التخيل كان مثل ذكر المصنف من عد المقيسات اربعة
الظنيات والمشهورات والوهميات والمخيلات وبقي منه المسلمات وهي قضايا تسلم في كل علم او عند الخصم
كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة والمقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد اجيب بان المسلمات من مقدمات
الجدل ولم يذكره والمقبولات داخلة في موارد الحجج النقلية الاتية على الاثر والثانية وهي الحجة النقلية
ما اي دليل صح نقله تواترا او احادا ممن عرف صدقهم عقلا وهم الانبياء عليهم السلام فانهم ادعوا النبوة
واظهروا المعجزة على وفق دعواهم فحكم العقل بصدقهم وقيد بالعقل لانه يمتنع معرفة صدقهم بالنقل
لان معرفة صدقهم متوقفة على العقل فلو عرف صدقهم بالنقل لزم الدور والتسلسل وهو اي الدليل
النقلي انما يفيد اليقين بشروط بينها بقوله اذا تواتر عندنا انه قول من عرف صدقه عقلا فالذي لم يتواتر او
تواتر عند غيرنا لم يفدنا يقينا وعلمنا عصمة رواة الالفاظ العربية لغة وصرفا ونحوا اي عصمتهم عن الكذب
لان النقل انما يفيد المعنى بحسب الدلالة الوضعية وهي انما تلتبس من الرواة وعلمنا عدم ما يخل بفهم
المراد من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ والنقل لان احتمال شي من ذلك يمنع الجزم
بالمراد وعلمنا عدم المعارض العقلي القطعي الذي لو كان موجودا لترجح على النقلي اذ العقل اصل النقل
لتوقف العلم بصدق النقل على العقل كما مر فلو ترك العمل بالعقل الذي هو الاصل وعمل بالنقل الذي هو
الفرع لزم تكذيب الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه اي تكذيب الفرع
ايضا وكل ما يودي تصديقه الى تكذيبه محال فلو عارض النقلي عقلي قطعي ترجح العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فان ظاهره يدل على كونه تعالى مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا
للاجسام الفصل الرابع في احكام النظر الذي مر بيانه وفيه اي الفصل مباحث ثلثة المبحث الاول ان النظر

(هامش: يحدقه — بحث الحجة النقلية — مطلب شرط افادة الدليل النقلي اليقين — مطلب الدليل العقلي مقدم على غيره — الفصل الرابع واحكام النظر)

الصحيح اي المستجمع لشرايطه يفيد العلم في الالهيات وغيرها سواء كان في التصورات ام التصديقات والسمنيه
بضم السين وفتح الميم طايفة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينسبون الى سومنات اسم معبدهم في بعض
جزائر الهند انكروه اي العلم الحاصل بالنظر الصحيح مطلقا اي في الالهيات وغيرها وقالوا لا طريق الى العلم
الا الحس والمهندسون وهم جماعه من الفلاسفه انكروا العلم به في الالهيات دون العدديات
والاشكال الهندسيه زاعمين ان الغاية القصوى في الالهيات الاخذ بالاخلق والاولى واما الجزم فيها
فلا سبيل اليه لنا على افادته العلم مطلقا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شي لطلوع الشمس
لشي اخر كوجود النهار ثم علم معه اي مع علمه باللزوم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا ه
او عدم اللازم وهو طلوع الشمس فيه علم من العلم الاول وهو العلم باللزوم في وجود الملزوم ه
وجود اللازم الذي هو طلوع الشمس وعلم من العلم الثاني وهو العلم باللزوم وعدم اللازم عدم
الملزوم الذي هو وجود النهار ولنا ايضا ان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم
قطعا ان له سببا غير ممكن والا لزم الدور او التسلسل وكل منهما محال فيكون واجبا لذاته فعلم من
الصورتين ان النظر سواء كان استثنائيا كما في الاولى ام اقترانيا كما في الثانيه مفيد للعلم وان كانت
الثانية خاصة بالالهيات فان قلت هذا اثبات للنظر بالنظر فهو من قبيل اثبات الشي بنفسه قلت
لا نسلم انه اثبات الشي بنفسه وتحقيقه انا نثبت القضية الكلية بشخصيه تكون ضروريه دون الجليه
احتجت السمنيه على مدعاهم بوجوه ثلثه الاول ان العلم الحاصل عقيب الكثير عقب النظر الصحيح
اما ان يكون علمه ضروريا او نظريا وكل منهما باطل لانه ان كان ضروريا لما بان اي ظهر للناظر خلافه ه
كسائر الضروريات والثاني باطل فان كثيرا ما يظهر الامر خلافه وان كان نظريا عاد الكلام لازم النظر
الثاني ولزم التسلسل لا يقال لزوم التسلسل محال لجواز ان يكون لا نهاية الثاني ضروريا لانا نقول
تجويز ذلك يفضي الى التحكم والترجيح بلا مرجح مع انه يلزم على ضروريته ما لزم على ضرورية الاول وقد الا
مام الرازي هذا الوجه بان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم ضروري او نظري ويمكن رد
كلام المصنف اليه الوجه الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم
الفايدة في طلبه فلا نظر وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره به
والعلم بان النظر مفيد للعلم متفرع على العلم بان الحاصل عقبه هو المطلوب وظاهر ان اللازم من
هذا الوجه نفي العلم بان النظر مفيد العلم لا نفي كونه يفيده وهو محل النزاع الوجه الثالث انا نعلم
ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا
الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا
فالنظر لم يوجد فكيف يحكم عليه بانه مفيد للعلم واجيب عن الوجه الاول بان العلم به اي بالمطلوب
الحاصل عقب النظر الصحيح وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطا
بعد النظر الصحيح ممنوع ولو سلم فهو منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم مع وقوع الغلط فيها وظاهر

ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع

انه

انه لا فائدة لذكر استلزام المقدمتين للمطلوب في الجواب غير التاكيد ويقرر الجواب على تقرير الامام
السابق بان يقال اخترنا ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم ضروري والامام اختار
في المحصل في الجواب الشق الثاني وهو انه نظري ومنع لزوم التسلسل لان لزوم المطلوب عن المقدمتين
اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شانهما لذلك
وحصل عنده علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري اي يقيني علم بالضرورة
ان الحاصل علم من غير توقف على شي اخر فلا يلزم التسلسل واختار في بعض كتبه انه ضروري بمعنى ان
كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني ان اي
بان طرفيه اي طرفي المطلوب بالنظر معلومان والنسبة الواقعة بينهما بالايجاب او السلب مبهمة
والمطلوب تعيينها ايجابا او سلبا فاذا حصل تعيينها عقب النظر يميز عن غيره بواسطة الشعور بطرفيه
فهو معلوم تصورا لا تصديقا وحاصله منع الحصر فيما ذكر لجواز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه
فطلبه لا يكون تحصيلا للمعلوم لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز معرفته للشعور به من وجه
وانما خص الجواب بالتصديق مع ان دليلهم شامل للتصور ايضا لان الجواب عن التصور قد مر واجيب عن
الوجه الثالث ان اي بان الذهن يستحضرهما اي المقدمتين معا كما نستحضر طرفي الشرطيه ونحكم
بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او نحكم بالمعانده بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي
تقدم تصورهما ضرورة فدل ذلك على ان الذهن يقوى على استحضار مقدمتين والتحقيق كما قال
بعض شراح المحصل توقف على اجتماع العلمين لا على التوجهين اي النظرين ولا يلزم من امتناع اجتماع النظرين
امتناع اجتماع العلمين وايضا قد يقال التوجه الى المقدمتين من الاسباب المعدة لحصول المطلوب
والاسباب المعدة يجوز ان يحصل منها واحد بعد واحد ولا يلزم اجتماعها هذا وقد يقال للسمنيه ما
ذكرتم على ان النظر لا يفيد العلم اما ان يكون مفيدا للعلم بمطلوبكم اولا فان اخترتم الاول لزم مطلوبنا
او الثاني لم يلزم مطلوبكم واحتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين
الاول ان التصديق بالحقايق الالهيه اي العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى ايجابا او سلبا موقوف على
التصور اي تعقل الطرفين وذات الله تعالى غير معقولة ولا جايزة التعقل كما سنذكره في الكتاب الثاني
في الالهيات فلا يكون محكوما عليه بشي فلا يفيد النظر في الالهيات علما والوجه الثاني ان اقرب الامور
الى الانسان واظهرها اليه هويته اي نفسه التي يشير اليها بقوله انا وانت ترى في مباحث النفس ه
اختلافات كثيرة في انها ما هي اي ما حقيقتها وكيف هي اهي جسم او جسماني او مفارق كالعقول
والنفوس كما سياتي في محله واذا كان النظر لا يفيد العلم باقرب الاشيا الى اوهامنا وعقولنا فما ظنك
بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان تحيط به الادراكات والاوهام
فلا يفيد النظر في الالهيات علما واجيب عن الوجه الاول بان التصديق بالشي يتوقف على تصور طرفيه
باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما ولهذا نحكم على جسم نراه من بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته

الاعتقاد الحاصل بعد النظر هل هو ضروري او نظري

و ذات الله تعالى لن لك اي متصورة باعتبار ما وان لم تكن متصورة بالكنه فيجوز ان يحكم عليه بذلك الاعتبار
وايضا فهم معترفون بان النظر في الالهيات سيد الظن و بان ذاته تعالى محكوم عليها في قولهم فانه تعالى غير
معقولة فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب عن الوجه الثاني انه اي بان ما ذكرتم دليل على عسره اي عسر كون النظر
في الالهيات يفيد العلم لا على امتناعه ولا شك فيه اي في العسر اذ الوهم يلابس العقل اي يخالطه في مباحثه ويتدبر ما
الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم واقعة في المسايل الالهية والباطل يشاكل الحق وهو الحكم المطابق للواقع ٥
في مباحثه ومطالبه لان حكم الوهم في غير المحسوسات قياسا عليها باطل لحكمه بان كل موجود متحيز او حال في متحيز
وهو باطل لانه تعالى موجود وليس كذلك ولن لك اي ولاجل ان الوهم يلابس العقل والباطل يشاكل الحق
فلذلك تخالفت فيه اي في الالهي الارا وتصادمت فيه الاهوا والسلف منعوا الناس منه اي من البحث فيه
الا الافراد من الاذكيا الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بالشبه فعلم ان الكلام ليس في العسر ٥
بل في الامتناع وما ذكرتم لا توجيه هنا ٥ فروع ثلثة على افادة النظر العلم الفرع الاول النظر الصحيح بعد الذهول
لقبول فيض النتيجة من مبدء يعد السمحه تفيض عليه اي على الذهن من الله عقيبه اي عقب النظر عادة كالاحراق عقب مماسة النار والري عقب الشرب عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اذ لا موثر عنده في الوجود
الا الله والعلم بعد النظر حادث يحتاج الى موثر فهو الله تعالى ولما لم يجب عليه شي كما سياتي فليس واجبا
ولما كان اكثريا كان عاديا كطلوع الشمس كل يوم وجوبا عند الحكما فيمتنع عندهم ان لا يحصل النتيجة عقب النظر وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام الرازي وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب وجود شي وجود شي اخر كحركة اليد والمفتاح بناء على انهم اسندوا افعال الحيوانات
الى انفسها فما حصل منها بغير وسط سموه مباشرة كحركة اليد او بتوسط سموه توليدا كحركة المفتاح فاسندوا العلم
الى الناظر بتوسط النظر وقالوا ايقوعه واجب فهم يوافقون الحكما في الوجوب و يخالفون الجميع حيث قالوا حصول
النتيجة من الناظر والشيخ والحكما لو احصولها من المبدء الفياض عادة عنده وضرورة عندهم وبالجملة
فاستنادها عند الاشعري الى الله تعالى باجرا العادة وعند الحكما اليه تعالى بواسطة العقل الفعال
المستند اليه تعالى بواسطة العقول التسعة وعند المعتزلة اليه تعالى بواسطة النظر وسيتبين فساده
اي فساد كل من قولي الحكما والمعتزلة بيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا الا بتوسط كما سياتي
فهو قادر عليها فاعل لها ابتدا بالاختيار فصدور النتيجة عنه ليس واجبا بل واقع عادة ولذا ان تقول
صدورها بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير اختيار اذ يجوز ان يكون الامر الصادر
عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار الفرع الثاني الاشبه بالحق قول الحكما اي علي بن سينا انه لا بد
في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين الصغرى والكبرى في الذهن من ملاحظة الترتيب والهيئة ٥
العارضين لهما اي من التفطن للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا للمطلوب بان يعلم انه كيف اندرج
الصغرى تحت الكبرى باندراج الاصغر تحت الاكبر والا اي وان انتفت هذه الملاحظة لما تفاوتت
الاشكال في جلا الانتاج وخفايه والثاني باطل فانها تتفاوت لانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقد

مطلب استناد النتيجه الى النظر بطريق العاده او الوجوب

بد هيئتين مع انه استلزام احدهما للنتيجة بين واستلزام الاخر لها غير بين فعلمنا ان ذلك لاختلاف الهيئة
وان هيئة احدهما واستلزامها للنتيجة قريب من الطبع فيتفطن له بالبديهة والاخر بعيد انما يتفطن له
بتنبيه او دليل وايضا لو انتفت الملاحظة لم يحصل العلم بالنتيجة لان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ثم راى بغلة
منتفخة البطن يظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن الملاحظة واعترض على الاول بانه يجوز ان يكون تفاوت
الاشكال انما هو لاختلاف اللوازم ويكون انتاجها لبعض اظهر وعلى الثاني بان العلم بان هذا مندرج تحت
ذاك تصديق اخر فلو وجب العلم به لكان مقدمة اخرى منضمة الى المقدمتين ووجب ملاحظة الترتيب
مرة بعد اخرى فيودي ذلك الى التسلسل واجيب عن هذا بانا لا نسلم ان ذلك مقدمة اخرى لانه
ليس تصديقا بل تصور فهو في الحقيقة جزء صوري واما حديث البغلة فانما يصح عند الذهول عن المقدمات
لا عند ملاحظتهما ولانه لم يدل على انه دليل بل على انه مثال والاعتراض على المثال ليس بدأب الفرع الثالث
المشهور بين القائلين بافادة النظر الصحيح العلم ان النظر الفاسد بان لا يجتمع فيه شرايط الانتاج
مادة وصورة او واحدة منهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة لانه لو استلزمه
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يستلزم الجهل ودعوى بانه لو صح ذلك للزم ان النظر الصحيح لا يفيد العلم
والا لكان نظر المبطل في دليل المحق مفيدا للعلم لا يقال شرط افادة العلم اعتقاد حقية المقدمات
والمبطل لا يعتقدها لانا نقول وشرط افادة الجهل ايضا اعتقادها والحق الفرق فان مقدمات النظر الصحيح
ثابتة في نفس الامر فما يستلزم العلم بخلاف النظر الفاسد وان اتفق ترتب الجهل عليه وقيل بخلافه اي يستلزم
الجهل وهو اختيار الامام واحتج له بان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر اعتقد ضرورة ان
العالم غني عن المؤثر والحق عند المصنف ان الفساد ان كان مقصورا على المادة بان تكون فاسدة
وصورته صحيحة واقعة على ضرب من الضروب المنتجة استلزم الجهل كما في المثال الذي احتج به الامام والا بان
كان مقصورا على الصورة او شاملا لها وللمادة فلا يستلزمه وفي ذلك نظر فقد يكون فاسد المادة ونتيجته
صادقة نحو كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق ونحو زيد حمار وكل حمار جسم والمحقق كما قال التفتازاني
وغيره ان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فيحمل كلام الامام
على الايجاب الجزئي وكلام غيره على سلب الايجاب الكلي فلا خلاف المبحث الثاني من مباحث النظر انه اي النظر
الصحيح كاف في تحصيل معرفة الله تعالى ولا حاجة فيه الى معلم خلافا للاسماعيلية في قولهم لا بد فيه
من معلم معصوم ويسمون بالتعليمية ويوجبون نصب امام ويحيلون خلو الزمان عن وجود
امام معصوم يهدي الناس الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طرق المعاش والمعاد ويكون عقله اكمل من عقولهم
ونسبة عقله الى عقولهم كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ثم منهم من عزل العقل بالكلية وقال العقل لا
يهتدي الى المطالب الالهية ومنهم من قال لا يستقل بها بل لا بد له من معلم يرشده الى وجوه الادلة
ويوقفه على دفع الشبه والمعتمد ان النظر كاف ويدل عليه ما ذكرناه من ان الانسان العاقل اذا علم ان
العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان ثم معلم ام لا قيل وفيه نظر لجواز

مطلب مهم في الفرق بين النظر الصحيح والفاسد

قف على كلام المولى سعد الدين

انه لا تحصل هذه المقدمات مع شرآيطها الا بتعليم معلم واجيب بان امكان حصول المقدمات الصحيحة وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة المنطق معلوم ضرورة واحتجت الاسماعيلية نسبة الى اسماعيل بن جعفر الصادق ويلقبون بالملاحدة لالحادهم اي ميلهم عن ظواهر الشرع اي احتجوا على مدعاهم بان الخلاف والمرآى الجدال مستمر بين العقلاء في ذلك اي فيما ذكر من المطالب الالهية ولو كفى نظر العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالصرف والنحو والحياكة والخياطة فكيف يستقل باصعبها وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك اي ما ذكر من الخلاف والمراء المستمرين واجيب عن الاحتجاج الثاني بان العسر الذي دل عليه ما ذكرتم من القياس لغيره مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي ويدفع الشكوك والشبه كان اولى واسهل ولا نزاع فيه انما النزاع في الامتناع اي امتناع معرفة الله بدون معلم وما ذكرتم لا يدل عليه ومن المبحث الثالث في وجوبه اي النظر في تحصيل معرفة الله تعالى بحسب القدرة البشرية واجب لا خلاف فيه بين المسلمين وانما الخلاف في طريقه اهو الشرع او العقل او الرياضة فعند الاشاعرة الشرع وعند المعتزلة العقل وعند الصوفية الرياضة وتصفية الباطن اما وجوبه عندنا اي الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فانه امر بالنظر والتفكر في مخلوقاته ليستدل بها على وجوده ووحدانيته والامر للوجوب قيل وفيه نظر لان كون الامر للوجوب متوقف على معرفة الله المتوقفة على النظر وعلى وجوبه واما وجوبه عند المعتزلة والقفال من اصحابنا وبعض الحنفية فلان المعرفة واجبة عقلا لانه منعم وشكر المنعم واجب عقلا وهو متوقف على معرفته وهي لكونها غير بديهية يمتنع تحصيلها بالسمع للزوم الدور فلا تحصل ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا عليه فهو واجب لانه لو لم يكن كذلك لزم التكليف بالمحال وهو غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا الدليل يصلح للاشاعرة ايضا الا انهم يقولون ما لا يتم الواجب الشرعي الا به فهو واجب شرعا والمعتزلة يقولون ما لا يتم الواجب العقلي الا به فهو واجب عقلا وخرج بالمطلق المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور وغيره كدخول الوقت للصلاة فانها لا تجب الا به وليس بواجب لانه غير مقدور للمكلف واعترض عليه اي على ما احتج به المعتزلة اولا بان مبناه على حكم العقل وسياتي الكلام فيه من انه باطل وانه لا حاكم الا الشرع وتقدير صحته مبناه على امتناع العرفان اي معرفة الله تعالى بغيره اي بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما اي امتناع العرفان بغير النظر واستحالة التكليف بالمحال ممنوع اما الاول فلجواز حصوله بتعليم الامام المعصوم كما هو راي الاسماعيلية او بالالهام بالتوجه كما هو راي البراهمة من علماء الهند او تصفية الباطن بالرياضة كما هو راي الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا كما هو مقرر في محله وثانيا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينافي مدعاهم لانه تعالى نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو التعذيب بترك الواجب فدل

البحث الثالث في وجوب النظر

بالاجماع وقد اجبنا عن ذلك فيما حررنا في بهجة الناظر بن علي ام البراهين للامام السنوسي

علمت ان الوجوب ليس لازم الشرع اذ لو كان من العقل والعقل ثابت قبل البعثة للزم ان يتحقق التعذيب على الترك قبلها واللازم باطل للاية مع ان الاية تدل على ان الوجوب ليس لازم الشرع قيل من جهة المعتزلة لو وجب النظر من الشرع لا من العقل لزم للدور افحام الانبيا اي اسكاتهم لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف لا ينظر اي لا يلزمه النظر فيها ما لم يعلم وجوبه عليه شرعا ولا يعلم وجوبه عليه شرعا ما لم ينظر ولا ينظر حتى لا يجب عليه شي من الواجبات وذلك افحام للانبيا وهو باطل قلنا هذا مشترك الالزام لانه لو وجب عقلا كما قلتم لافحم الانبيا ايضا لان وجوب النظر غير ضروري او هو موقوف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة وتلك المقدمات هي العلم بوجوب المعرفة والعلم بان لا طريق اليها الا بالنظر والعلم بان مقدمة الواجب واجبة والمفتقر الى انظار دقيقة اولى بان يكون نظريا وحينئذ للمكلف المخاطب ان لا ينظر ما لم يجب عليه النظر ولا يجب النظر ما لم ينظر وذلك افحام الكتاب الاول في الممكنات قدمها على الالهيات لانها مبادلها واسهل ادراكا من ادراكها وفيه ثلثة ابواب باعتبار الجواهر والاعراض وما يشملهما وهو الامور الكلية الباب الاول في الامور الكلية اي العامة الشاملة لجميع الموجودات وفيه اي الحاصل فصول ستة الفصل الاول في تقسيم المعلومات المعلوم في الذهن اما ان يكون متحققا في الخارج عن القوى الدراكة وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وقيد التحقيق بالخارج لان المتكلم لا يثبت الوجود الذهني ومنا معاشر الاشاعرة من ثلث القسمة فاثبت الواسطة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق في نفسه اي لا بتبعيته تحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار تحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وساير الكليات فان تحققها انما هو في ضمن جزئياتها لا كالعرض فان وجوده في الخارج ليس في ضمن وجود الجوهر وان لم يوجد الامعه والقايلون بالحال كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة حدوا الحال بانه صفة وهي ما يعلم بتبعية غيره لا بالاستقلال خرج بها الذوات غير موجودة في نفسها خرج به الصفات الوجودية والاعراض كالسواد والبياض ولا معدومة في نفسها خرج به الصفات العدمية قايمة بموجود خرج به صفات لا موجودة ولا معدومة في نفسها ولا قايمة بموجود كجنسية الجنس ونوعية النوع ونقض الحد على راي المعتزلة بانهم جعلوا من الحال ما يثبت في العدم كالجوهرية فانها حاصلة عندهم للذات حالتي الوجود والعدم كجوهرية العنقاء فانها صفة لها مع انها معدومة واجيب بانهم لم يقولوا قايمة بموجود فقط فيجوز ان تكون قايمة بموجود ومعدوم وفيه نظر وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه بان تكون ماهيته من حيث هي ممكنة في نفسها غير واجبة العدم فهو الشي والثابت والذات وان لم يتحقق في نفسه بان تكون ماهيته واجبة العدم كالممتنع فهو المنفي واللاشي واللاثابت واللاذات والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم ثم اي المعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت على قولهم الاول اعم من الموجود والمعدوم الممكن لانقسامه اليهما والمعدوم على قولهم الثاني اعم من المنفي لصدقه عليه وعلى بعض افراد الثابت وهو المعدوم الممكن الا ان اطلاق المعدوم على المنفي باعتبار عدم تحققه في نفسه وعلى الممكن باعتبار عدم كونه في الاعيان وهذا التقسيم لغير مثبت الحال منهم وزاد مثبت الحال منهم كابي هاشم فقال الكاين اي الذي له كون في الاعيان ان استقل

تقسيم المعلوم

بحث الحال

مطلب الحال المعللة وغير المعللة

بالكاينية بان لم تكن كاينية تبعا لكاينية غيره فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بها فهو الحال وهذا
يستلزم لون العرض الكاين في الاعيان حالا عند هذا القايل وليس كذلك لانه عليه الدار حديثي والحال
قد يعلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية بالقدرة وقد لا تعلل بصفة موجودة
في الذات كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد والحاصل ان من لم يثبت الحال منا قسم المعلوم الى قسمين
موجود ومعدوم ومن اثبته منا قسم ذلك الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال ومن لم يثبته من المعتزلة
قسم ذلك الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له ذلك ومن اثبته منهم قسم ذلك
الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود عنده هو المعلوم الثابت
الذي له كون في الاعيان مستقلا بالكاينية فباعتبار الاستقلال بها يتحقق الحال وباعتبار الكون في الاعيان يتحقق
الثابت الذي لم يكن له كون فيها وباعتبار الثبوت يتحقق المنفي وقال الحكما ما يصح ان يعلم وان لم يعلم
ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وجعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل
المعلوم بالفعل وغيره ولان كل معلوم عندهم موجود اذ العلم هو التحقق الذهني فالمقسم عندهم اعم مما
عند الاشاعرة والمعتزلة وقسموا الموجود الى ذهني ان كان له تحقق في الذهن فقط بان يكون قايما
بالنفس قيام العرض بمحله والى خارجي ان كان له تحقق في الخارج وقسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل
العدم لذاته وهو الواجب لذاته والى ما يقبله وهو الممكن لذاته وقسموا الممكن لذاته الى ما يكون في
موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر فالصورة عندهم جوهر
لا عرض لان محلها وهو المادة المعبر عنها عندهم بالهيولى لا يقومها بل هي تقومه والموضوع والمادة ○
اخصان تحت اعم وهو المحل والصورة والعرض اخصان تحت اعم وهو الحال والتقوم في المادة والصورة
عكس التقوم في الجوهر والعرض والمتكلمون قسموه اي الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه
عدم وهو القديم والى ما له اي لوجوده اول اي يسبقه عدم وهو المحدث وسياتي بيان ذلك وقسموا
المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز بالاستقلال والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بشي لو لم يشغله لكان
خلا كداخل الكوز للما وهو الجوهر والجوهر ان قبل القسمة فهو الجوهر الفرد المسمى بالجز الذي لا يتجزى عندهم
والى حال فيه اي في المتحيز وهو العرض ومعنى حلوله فيه ان يختص به بحيث يكون الاشارة اليهما واحدة وسمي
هذا الحلول حلول السريان والى ما يقابلهما وهو المحدث الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون استحالوه
وفي نسخة احالوه اي هذا القسم وجزموا بامتناعه لانه لو كان ثابتا لشاركه الباري تعالى فيه اي في هذا الوصف
وخالفه في غيره لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم التركيب
في ذاته تعالى وهو محال ولان هذا الوصف اخص اوصافه تعالى فلو شاركه غيره لشاركه في الحقيقة فيلزم
قدم الحادث او حدوث القديم وهو محال ومنع الاول بان الاشتراك في العوارض كالوجود في الواجب والممكن ○
لا سيما الاشتراك في السلب لعدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز في مسالتنا لا يستلزم التركيب لجواز اشتراك
بسيطين في عارض كالوجود او سلب لتغاير ما عدا اسماعيهما ومنع الثاني بانا لا نسلم انه اخص اوصافه بل الاخص

تقسيم الموجود الى ما هو ... وغيره

... في ... العلم

بحث الوجود والعدم

هو الوجوب الذاتي الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث خمسة الاول في تصور الوجود وقد اختلف
في انه بديهي او كسبي اولا والاكثر على انه بديهي والتصديق بداهته كسبي كما قال وهو اي تصور الوجود
المطلق بديهي لوجوه ثلثة الوجه الاول انه جز من وجودي المتصور بديهة وجز المتصور بديهة بديهي
فالوجود المطلق بديهي ونظر فيه بانه ان اريد ان تصور وجودي بحقيقته بديهي فممنوع بل المعلوم بديهة
حصوله ولا يلزم من بداهة حصوله بداهة تصوره بحقيقته وان اريد ان تصوره بوجه ما بديهي فلا يلزم
منه تصور الوجود المطلق بحقيقته بديهة الوجه الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات اي العدم
والوجود لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصدقان معا على شي بل كل شي متصور اما موجود او معدوم مسبوق
هذا التصديق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور
الوحدة المتوقفة لما تكون كل من تصور هذه الامور سابقا على هذا التصديق البديهي والسابق على البد
يهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور وهو الوجود والعدم والاثنينية والوحدة بديهية
وهو المطلوب وهذا الوجه اتم فايدة من الاول فان قلت لا نسلم ان السابق على البديهي بديهي كيف
وقد صرحوا بان التصديق البديهي قد يكون كسبي الطرفين قلت تصريحهم بذلك مبني على ان التصديق
مجرد الحكم والمختار كما عليه الامام والمصنف انه المجموع فيشترط في بداهته بداهة ما يتوقف عليه
والا لم يكن بديهيا لان الموقوف على الكسبي كسبي قيل هذا التصديق اي التصديق بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزايه من النفي والاثبات والاثنينية والوحدة
لم يحتج الى دليل على بداهة الوجود لاستغنا البديهي عن الدليل بل فيه مصادرة على المطلوب حيث جعل المدعى
وهو تصور الوجود بديهي جزا منه والا اي وان لم يكن بديهيا بجميع اجزايه لم يفد المطلوب لان بعض اجزايه
كسبي ويجوز ان يكون الوجود منه قلنا هو بديهي مطلقا لاعتراف كل احد به وبداهته مطلقا متوقفة
على بداهة العلم بالجز فيلزم المطلوب لا على حصول العلم بداهته حتى لا يحتاج الى دليل عليها اذ يجوز ان يكون
الشي بديهيا وبداهته غير بديهية فيحتاج الى دليل وللقايل ان يتوقف على اصل الدليل التصديق موقوف
على تصوره اي الحق وفي نسخة تصور الجز باعتبار ما لا على تصور حقيقته ولذلك نحكم على الواجب تعالى مع انه
غير متصور بحقيقته فلا يلزم من تصوره باعتبار ما بداهته لجواز ان يكون الشي متصورا باعتبار ما مع
كون حقيقته غير بديهية ورد بانا لما حكمنا على هذا التصديق بانه بديهي بحقيقته لعدم حكم على اجزايه
بانها غير معلومة بالحقيقة بل باعتبار ما الوجه الثالث الوجود بسيط لامتناع تركيبه لانه لو كان مركبا
فاما ان يكون تركيبه عن الموصوف به اي بالوجود وهو الموجود او عن الموصوف بنقيضه وهو المعدوم
وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه تقدم الشي على نفسه ومساواة الجز الكل في تمام حقيقته واما الثاني
فلاستلزامه تقوم الشي بنقيضه واذا امتنع تركيبه فلا حد له لما مر لان الحد لا يكون الا للمركب ولا رسم
ايضا لان رسم الشي انما يكون باعرف منه ومعلوم انه لا شي اعرف منه اي من الوجود وان كان شي
اعرف منه فرضا فالرسم به لا يعرف كنه الحقيقة وفيه بحث اما اولا فلان كونه مركبا من الموصوف به او بنقيضه

التصديق البديهي قد يكون كسبي الطرفين

قوله فلا حد له قال في شرح المواقف

مطلب ان الرسم يفيد الكنه

لانسلم انه يستلزم ما ذكر والا يلزم ان لا يتحقق شي من المركبات واما ثانيا فلانسلم ان الرسم لا يفيد الكنه
لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم الي حقيقة المرسوم وهذا والحق ما قال الاصفهاني ان الوجود بديهي
ولا شي اعرف منه فان كل ما يعلم انما يعلم به ولا يعلم هو بشي وقولنا الوجود بديهي قضية بديهية اذ الحكم
فيها لا يتوقف الا علي تصور طرفيها والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يتوقف في اثباته له علي وسط
بل يلزم منه تصوريهما لكن قد يشكل علي بعضهم الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور
طرفيه علي الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم مزاحم العقل في ادراك المعقولات ولا يتبع تصور طرفيه
كما هو حقه فيحتاج الي تنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه لا برهان وان كان علي صورته المبحث الثاني في كونه
اي الوجود مشتركا اشتراكا معنويا مفهوم الوجود وهو الكون وصف مشترك بين جميع الموجودات
عند الجمهور من المتكلمين والحكما الا انه متواطي عند المتكلمين ومشكك عند الحكما وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري
حيث ذهب الي ان وجود كل شي عين ماهيته واشتراكه انما هو اشتراك لفظي لنا علي مختارنا وهو الاول
وجهان مقبولان الاول انا نجزم بوجود الشي ونتردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا فلولم
يكن الوجود مشتركا لكان وجود كل شي عين ماهيته او زايدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلي كل تقدير يلزم
من التردد في كون الشي واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده واما علي التقدير الاول فظاهر
واما علي الثاني فلوجوب عدم الجزم بوجود الشي في كل خاص عند التردد في مخصصه والوجه الثاني انا
نقسم الموجود اليها اي الي المذكورات بان نقول الموجود اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض ومورد
القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة اقتضا قسمة الكل الي جزئياته ذلك فالموجود مشترك بين المذكورات
ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود لذلك واعترض بان الوجود عارض ولا يلزم من اشتراك
المعروض اشتراك العارض واجيب بان ذلك مسلم اذا كان العارض غير لازم اما اذا كان لازما كما في نحن
فيه فممنوع علي ان الغرض الرد علي الاشعري القايل بان وجود كل شي عينه وما قيل من ان مورد التقسيم
لا يجب ان يكون مشتركا كما في قولهم الحيوان اما ابيض او غيره اذ الابيض قد لا يكون حيوانا ليس بشي
لان تقسيم الحيوان انما هو الي الحيوان الابيض والي غيره لا الي مطلق الابيض وان كان مفهوم الابيض
شاملا للحيوان وغيره واستدل للمذهب المختار ايضا بان مفهوم السلب اي العدم واحد من حيث هو سلب
وعدم فلو لم يتحد مقابله اي مفهوم الوجود بان لا يكون مفهوما واحدا مشتركا لبطل الحصر العقلي بين
مفهومي الوجود والسلب فلا يكون قولنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما حاصرا لجواز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر وهو باطل ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له
سلب يقابله فليس مفهوم السلب واحدا بل في مقابلة كل وجود خاص سلب خاص فالترديد داير بين
وجود الشي وعدمه ولا يبطل الحصر اذ لا يخرج عنهما والحق ان مفهوم السلب واحد والتعدد انما هو
بحسب الاضافة هذا وقد ذكر المحققون ان اشتراك مفهوم الوجود بديهي والوجوه التي ذكرت
في بيانه تنبيهات لا براهين وان كانت علي صورها المبحث الثالث في كونه اي الوجود زايدا علي الماهية

ليس مفهوم السلب واحدا

زيادة الوجود علي الماهية

عارضا

عارضا لها ليس عينها ولا جزا منها في الواجب والممكن خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري في قولهما
وجود كل شي عينه مطلقا في الواجب والممكن لا بمعني ان مفهومه مفهوم ذلك الشي اذ لا قايل به بل بمعني انه
ليس للشي هوية ووجود اخري قايمة به بل هو يتمايز الخارج واحدة كاجتماع السواد والجسم
وخلافا لقول الحكما انه عينه في الواجب زايد في الممكن اما انه زايد في الممكنات فلثلثة اوجه بينها بقوله
فلانا نتصورها اي ماهياتها كماهية المثلث والمربع ونشك في وجودها الخارجي والذهني فلو لم يكن
الوجود زايدا علي الماهية لكان اما نفسها او جزا داخلا فيها ولو كان كذلك لم نشك في وجودها
عند تصورها او يستحيل الشك في وجود الشي عند تصور ماهيته فان قلت الشك لا يتصور في
الوجود الذهني لان التصور نفس الوجود الذهني قلنا لا يلزم من تصور الشي تصور كونه متصورا
اي موجودا في الذهن ولان الحقايق الممكنة من حيث هي هي تقبل الوجود والعدم والا لارتفع الامكان
ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والعدم لان الشي غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها وايضا فالماهيات الممكنة متخالفة بحسب المفهوم والوجود مشترك
لما مر وفيه نظر لان النزاع انما وقع في الوجود الخاص هو زايد ام لا لا في الوجود المطلق والمشترك هو الثاني
لا الاول وان اثبت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفسها اي نفس الماهيات ولا جزا منها والا اي
وان كان جزا منها كان اعم الاجزا الذاتية المشتركة فيكون جنسا للانواع المندرجة تحته ولو كان
كذلك لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر وهي ايضا موجودة
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والكلام فيها كالكلام في الانواع وتتسلسل الي غير النهاية فيلزم تركب
الماهية من اجزا غير متناهية بالفعل واللازم باطل لاستلزامه امتناع تحقق شي من الماهيات ضرورة
امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود فان قلت لا نسلم وجوب الاستوا في الماهيات
وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك قلنا اذا كان مشككا كان
زايدا في الجميع وهو المطلوب وبه يندفع ما قيل من ان الوجود اذا كان جنسا للماهيات يكون عرضا عاما
للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عنها الي فصول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري علي ان وجود كل شي عين
ماهيته لا زايد عليها بانه لو زاد عليها لقام بالمعدوم واللازم باطل بيان الملازمة ان الوجود لو زاد
علي الماهية كانت الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالماهية المعدومة واما بطلان
اللازم فلامتناع قيام الشي بالمتصف بنقيضه قلنا لا نسلم انه لو زاد لقام بالمعدوم بل قام بالماهية من حيث
هي هي فانها في نفسها لا موجودة ولا معدومة بمعني انها ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا بمعني
انها منفكة عنهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما دفعا للواسطة فلا يرد ما قيل الماهية اما موجودة او معدومة
وعلي الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالوجود لاستدعايه ان يكون الشي موجودا
مرتين وهو محال وعلي الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه مع انه اجيب عن هذا بان الماهية
موجودة بهذا الوجود بمعني انها كانت معدومة فلما عرض لها الوجود لم يبق لها العدم وصارت موجودة

مطلب ان النزاع بين المتكلمين في زيادة الوجود انما هو في الوجود الخاص لا المطلق

تحقيق الماهية في نفسها لا موجودة ولا معدومة

مطلب الحق في زيادة الوجود

بهذا الوجود هذا والحق ان زيادة الوجود على الماهية مطلقا انما هو في العقل بمعنى ان العقل قد يلاحظ احدهما
دون الاخر اذ اتصافها بالوجود ليس كاتصاف الجسم بالسواد اذ ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمي بالوجود
وجود فيحل الوجود في الماهية كالعرض في الجوهر بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها فالوجود انما هو
زايد في التعقل وذلك انما هو اعتبار عقلي واما كونه زايدا في الواجب فلوجوه ثلثه ايضا الوجه الاول
انه لو تجرد عن الماهية بان لا يكون مقارنا لها لا عارضا لها التجرد لغيره اي لغير الوجود والا اي وان لم يتجرد
لغيره بل لكن انه لتنافت لوازمه بان يكون مقتضيا للتجرد اي عدم العروض في الواجب ومقتضيا للاتجرد اي العروض
في الممكن وتنافي لوازم طبيعة واحدة محال فثبت ان تجرده لغيره فيكون الواجب ممكنا وهو محال قيل عليه لم لا يجوز
ان يكون تجرده اي وجود الواجب لعدم الموجب لعروضه لان التجرد امر عدمي لا يحتاج الى علة وجودية قلنا
فيحتاج الواجب في تجرد وجوده الى عدمه اي عدم الموجب لعروضه وهو مغاير له فيكون الواجب ممكنا وهو محال
قيل ما ذكرتم من امتناع تنافي اللوازم انما يتم لو كان الوجود طبيعة واحدة وليس كذلك اذ الوجود مشكك

تعرف على تعريف المشكك

اي مقول بالتشكيك وهو كلي واقع على افراده لا على السوا بل على الاختلاف بالتقدم والتاخر والاولوية والشدة
والضعف فلا تتساوي افراده فيجوز ان يكون وجود الواجب مقتضيا للتجرد دون وجود الممكن كالنور المقول
على الانوار بالتشكيك مع ان نور الشمس تقتضي ابصار الاعشي دون غيره من الانوار قلنا لا نسلم ان الوجود مشكك
وان سلم فالتشكيك لا يمنع المساواة اي مساواة وجودي الواجب والممكن في تمام الحقيقة والا اي وان منع يلزم
احد امرين محالين اما تركب الوجود الذي هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين وجودي الواجب والممكن
لانهما اذا لم يتساويا فاما ان يكون بينهما اشتراك في بعض الذاتيات فيلزم التركب اولا فالمباينة الكلية وقد بان

التشكيك لا يمنع المساواة

فسادهما لما مر ان الوجود بسيط مشترك بين الواجب والممكن واذا ثبت ان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة يكون الوجودان متساويين فيه فيمتنع تنافي لوازمهما وايضا لو كان الوجود مشككا فالواقع على الاشيا
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ الماهية واجزاؤها انما تقع على الافراد بالتساوي فالمعروضات
وهي الوجودات الخاصة ان تماثلت اي اتحدت بالنوع او تجانست اي اتحدت بالجنس باعتبار اخر غير اعتبار الوجود
لزم المحالان المذكوران وهما تنافي لوازم طبيعة واحدة نوعية تقدير التماثل وتركب الوجود تقدير التجانس
وان تباينت اي المعروضات كان كل واحد منها مخالفا للاخر بالذوات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض
وهو الوجود المقول عليها بالتشكيك فيكون حقيقة وجود الواجب مخالفة لحقيقة وجود الممكن ومشاركة لها في
الوجود العارضي الزايد على حقيقته وهو غير المدعى وفيه بحث لانه مخالف لقوله التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة ولان المدعى ان وجوده الخاص زايد كالوجود الخاص للممكن لا الوجود المطلق الوجه
الثاني ان وجود الواجب لو لم يكن زايدا على ماهيته فحينئذ مبدا الممكنات لو كان الوجود وحده
اي من غير اعتبار التجرد معه لشاركه تعالى في المبداية كل وجود فيصدر من كل وجود ما يصدر عنه تعالى فيلزم
ان يكون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله بل ولجميع ما كان الواجب علة له وهو باطل والا بان كان المبدا
الوجود مع التجرد لكان السلب اي التجرد الذي هو عدم المقارنة جزا منه اي من المبدا فيلزم تركب المبدا

بل عدمه محض وهو ان احد جزيه عدمي والمعدوم لا يكون علة للموجودات قيل التجرد شرط تاثيره اي المبدا لا جزء منه فلا
يلزم منه ما ذكرتم قلنا فيكون كل وجود سببا لما يكون الواجب سببا له الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله
وهو التجرد وفيه بحث اذ المبدا هو الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود سببا الوجه
الثالث ان وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا وذاته تعالى غير معلومة فوجوده غير ذاته وحينئذ وجوده

الخاص الوجود غير معلوم

اما داخل في ذاته او خارج عنها والاول باطل للزوم التركب في ذاته فتعين الثاني فيكون زايدا وهو المطلوب وفيه
بحث اذ لا نسلم ان الوجود الخاص معلوم بل المعلوم الوجود المطلق وهو عارض ولا يلزم من العلم بالعارض العلم
بالمعروض احتج الحكما على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده تعالى لو زاد عليها لكان عارضا لها ولو كان عارضا
لها لاحتاج الى معروضه لقيامه به فاحتاج الى سبب اما مقارن وهو ذاته تعالى او صفة من صفاته فتتقدم
ذاته بالوجود على وجوده لوجوب تقدم السبب على مسببه وتقدم الشي بالوجود على وجوده محال لاستلزامه
تقدم الشي على نفسه ولانا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وكلاهما محال او مباين وهو غير ذاته
فيكون ذاته ممكنا لاحتياجه في وجوده الى غيره وهو محال فلا يكون وجوده زايدا على ذاته واجيب بان العلة

لا يجب تقدم العلة على المعلول في الوجود

وان وجب تقدمها على المعلول لكن لا يجب تقدمها عليه بالوجود بل يتقدمها عليه من حيث هي كما في العلة القابلة
والعلة المقومة فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها ولا يتقدم عليها بالوجود والا يلزم تقدم الشي على
نفسه او التسلسل كما ذكروا واجزا الماهية كالجنس والفصل علة لقوامها ولا يتقدم عليها بالوجود اذ وجود الجزء

اجزا الماهية تتقدم عليها

والكل واحد عند الحكما لكن قال العبري لا نسلم ان اجزا الماهية لا يتقدم عليها بالوجود لانه كيف وقد صرحوا بان من علامات
اجزا الماهية تقدمها عليها بالوجودين الذهني والخارجي فرع على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته وسببه
مقارن ذاتا كان او صفة اتصاف الشي بالموجود ليس لاجل صفة قايمة به اي بذلك الشي فان قيام الصفة به
اي بالشي فرع على كونه اي كون ذلك الشي موجودا فلو علل كونه موجودا به اي بقيام تلك الصفة لزم الدور
وهو محال والحاصل ان ماهية الشي قد يكون سببا لبعض اوصافه كالاربعة للزوجية وقد يكون وصف من
اوصافه سببا لوصف اخر كالفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للتعجبية وكالخاصة للخاصة ككون التعجبية
سببا للضاحكية والوجود من القبيل الاول واذا لزم الدور تعين ان يكون الوجود اذا كان زايدا على ماهية
الواجب يكون سببه المقارن الذات لا الوصف ولا المباين ثم هذا انما نشا من زيادة الوجود على الماهية
اما اذا كان عينها فلا احتياج الى ذلك والحق ان اتصاف الماهية بالوجود كما مر انما هو في العقل فكونه زايدا
عليها انما هو في العقل ايضا فان العقل قد يلاحظ الماهية من غير ملاحظة الوجود والعدم وكونها في العقل
هو وجودها العقلي كما ان كونها في الخارج هو وجودها الخارجي ثم الوجود مراتب واعلاها الوجود العيني
الحاصل الذي به تتحقق ماهية الشي ثم الذهني وهو وجوده غير متاصل بمنزلة الظل للشي يكون المتحقق
به الصورة المطابقة للشي بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشي كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك
الشجر ثم الوجود اللفظي ثم الخطي الا ان اطلاقه على الاخيرين مجاز وكل لاحق منها دال على سابقه فالخطي
يدل على اللفظي واللفظي على الذهني والذهني على العيني المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بثابت

المعدوم ليس بثابت

اي بشي فالشيئية والثبوت واحد فلا يكون المعدوم في الخارج شيا في الخارج وان كان شيا في الذهن
ولا المعدوم في الذهن شيا في الذهن ولا المعدوم المطلق شيا مطلقا لان المعدوم الممكن ان كان مساويا
للنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي وكل منفي اي ممتنع لنا انه ليس بثابت في الخارج اتفاقا فالمعدوم
ليس بثابت في الخارج وان كان المعدوم اعم منه لم يكن نفيا صرفا اي محضا والا لما بقي فرق بين العام
والخاص ليكون كل منهما نفيا صرفا فكان المعدوم ثابتا وهو اي المعدوم مقول على المنفي فصدق المنفي
معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص والمعدوم ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وقد يختار كونه اعم
ويلتزم انه نفي صرف ويفرق بان المعدوم الممكن يصح ان يتصور في الخارج خلاف المنفي والحق ان المعدوم ليس
بثابت والمخالف مكابر اذ بديهة العقل شاهدة بان المعدوم لا ثبوت له وايضا ثبوته القايل به المعتزلة
ينفي القدرة وهي الصفة المؤثرة على وفق الارادة ونفيها يستلزم ان لا يكون الباري موجدا للممكنات و لا
قادرا على ايجادها وذلك باطل اتفاقا وليس الخلاف في اللغة اذ فيها يطلق اسم الشي والثابت على المعدوم ولو
محالا بل الخلاف انما هو في اطلاقهما على المعدوم الممكن المقرر كانسان سيوجد فعند اهل الحق لا وعند
المعتزلة نعم بخلاف المستحيل كاجتماع الضدين والمجهل كجبل من ياقوت لا يطلقون ذلك عليهما احتجت المعتزلة
اولا على انه ثابت بان المعدوم متميز لكونه معلوما بعضه دون بعض كعلمنا اليوم بطلوع الشمس غدا وعدم
علمنا بنزول المطر غدا فطلوعها غدا معلوم الان وهو معدوم وكلكونه مقدورا بعضه دون بعض كقدرتنا
على الحركة يمنة ويسرة وعدم قدرتنا على الحركة الى السماء ولكونه مرادا بعضه دون بعض كطلب صاحب غايب
دون عدو غايب وكل متميز ثابت لان التميز لا يتصور الا بالاشارة العقلية والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه
لامتناع الاشارة الى غير الثابت ولان المتميز ما ثبت له التميز وثبوت الشي لغيره فرع ثبوته في نفسه فثبت
ان المعدوم متميز وان كل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وهو المدعى وثانيا بان الامتناع نفي صرف لانه صفة
للممتنع المنفي والامكان ينافيه ولا بد من ثبوت احد المتنافيين فالامكان ثابت واذا ثبت الامكان فالمعدوم
الموصوف به ثابت وهو المدعى واجيب بان الاحتجاج الاول منقوض اما نقضا اجماليا بالممتنعات الخارجية
كاجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين وبالخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
وبالمركبات قبل تركيبها وبنفس الوجود فلو صح ما ذكرتموه لزم ان يكون كل من هذه الامور ثابتا في الخارج
لانه يعقل ويتميز عن غيره من الامور الموجودة واللازم باطل اتفاقا واما نقضا تفصيليا بان يقال ان اريد بكون
المعدوم متميزا تميزه في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة اذ لا يلزم من ذلك الثبوت في الخارج وايضا لا
يلزم ان يكون الامور المذكورة ثابتة في الخارج وهو باطل اتفاقا وان اريد تميزه في الخارج فالكبرى مسلمة
والصغرى ممنوعة اذ لكون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا تقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الاحتجاج
الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية الاعتبارية لا من الامور الخارجية كما سنبينه في مبحث
الوجوب والامكان فلا يلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر المبحث الخامس في الحال وقد مر بيانه اتفق الجمهور
من المتكلمين والحكماء على نفيه لانا نعلم بالبديهة ان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا

والاول

بالاول الموجود والثاني المعدوم ولا واسطة بينهما اللهم الا ان يفسر بغير ذلك كما مر فحينئذ تثبت الواسطة ويصير
الخلف لفظيا وقال به اي بثبوته القاضي ابو بكر الباقلاني منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ورجع عنه
اخرا واحتجوا على ذلك اولا بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات زايد على ماهياتها كما مر وليس بموجود
والا لساوي غيره من الموجودات في الوجود وخالفه في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيزيد
وجوده اي وجود الوجود على ماهيته فيكون للوجود وجود والكلام فيه كالكلام في الوجود ويلزم التسلسل فثبت
ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم ايضا لانه لا يتصف بما ينافيه وهو العدم وانما لم يقل بنقيضه لان المحتج قايل بالواسطة
وعلى تقديرها لا يكون العدم نقيضه بل نقيضه اللاوجود والعدم اخص منه والوجود بالاتفاق صفة للموجود وقد
ثبت انه ليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا وهو المدعى وثانيا بان السواد يشارك البياض في اللونية وليست هذه
المشاركة بمجرد الاسم بل بالمعنى ويخالفه في السوادية اي قابضية البصر وهي فصله المختص به وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فان وجدا اي وصفا اللونية وهي الجنس والسوادية وهي الفصل كان احدهما قايما بالاخر والا لاستغنى
كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء الحقيقة الواحدة بعضها الى بعض واذا كان كذلك
اي احدهما قايما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما او عدم احدهما لزم تركب
الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع فتعين ان كلا منهما ليس بموجود ولا معدوم وهو المدعى
واجيب عن الوجه الاول بان الوجود موجود ووجوده اي وجود الوجود ذاته وتميزه عن ساير الموجو
بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهية اذ ليس للوجود ماهية ورا الموجود بخلاف وجود ساير الموجو
لكن هذا ينافي مختاره من ان الوجود زايد مطلقا واجيب بان الوجود لا يقبل القسمة الى موجود ومعدوم
لامتناع انقسام الشي الى الموصوف به وبما ينافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولو سلم انه
يقبلها فهو موجود في الذهن لا في الخارج فلا يكون حالا واجيب عن الوجه الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قايمتان بالجسم الا ان قيام احدهما به موقوف على قيام الاخرى به فلا يلزم الاستغنا ولا قيام
العرض بالعرض او يقال هما موجودتان لكن احدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بها اي بالقايمة بالجسم
قولكم يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا اللزوم مسلم والامتناع ممنوع اذ السرعة والبطء قايمتان
بالحركة والحركة قايمة بالجسم نعم امتناعه انما يكون فيما لا ينتهي الى القايم بالجوهر او يقال سلمنا ان قيام العرض
بالعرض ممتنع لكن لم لا يجوز ان يكونا معدومتين او احدهما معدوما ومنه قولكم يلزم تركب الموجود عن
المعدوم قلنا ممنوع اذ التركب في العقل لا في الخارج فان الجنس والفصل والنوع موجودات في
الخارج بوجود واحد اذ جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يثبت مدعاكم وفيه نظر لان حكم
العقل بتركب السواد من اللونية والسوادية ان كان مطابقا للخارج ورد الاشكال والا كان جهلا لا
عبرة به لما يلزمه من ان تكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ورد بانه انما يلزم
لو حكم العقل بان الخارج ايضا مركب لكنه انما حكم بان هذا المركب في العقل مطابق لامر بسيط في الخارج
ولا امتناع فيه الفصل الثالث في الماهية وهي من الامور الكلية الشاملة للواجب والممكن على راي المتكلمين

المعدوم ليس بثابت ويلزم على ثبوته نفي القدرة

بحث الحال والجمهور على نفيه

مطلب ان الخلف لفظي في اثبات الحالة

ذات

ذات

مطلب الجنس والفصل والنوع موجودات في الخارج بوجود واحد

الماهية

وللجوهر والعرض لا للواجب على راي الحكما وفيه مباحث ثلثة الاول في بيان الماهية وبيان مغايرتها لما عداها
فالماهية ماخوذة مما هو ولهذا يقال ماهية الشي ما به يجاب عن السوال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب
عن السوال بالكم فاذا سيل عن زيد بما هو فانه يجاب عنه بالحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو ماهية
زيد كما شمله قوله انه لكل شي جرما كان او كليا حقيقة هو اي ذلك الشي بها اي بتلك الحقيقة
هو اي ذلك الشي وهذا التفسير مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل جاعل ولا فرق بين الماهية
والحقيقة والذات والهوية الا باعتبار الاطلاق فالماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل من الانسان
وغيره والحقيقة والذات يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار التحقق والهوية تطلق غالبا على الماهية مع اعتبار
التشخص وقد يراد بالذات ما صدق الماهية من الافراد وبالهوية نفس التشخص والوجود الخارجي ٥
وهي اي ماهية الشي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة اللازمة لها او المفارقة كالفردية للثلثة
والمشي للحيوان ضرورة تغاير المعروض والعارض فالانسانية من حيث هي هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة
ولا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية الى غير ذلك من الاعتبارات اي فلا يكون شي منها نفس مفهوم
الانسانية ولا داخلا فيه وان لم تخل في الواقع عن احدهما اي الوحدة والكثرة وعن غيرهما بل هي صفات
مضمومة اليها فمع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة وهكذا وهي من حيث هي
تسمي المطلق والماهية بلا شرط وان اخذت مع المشخصات واللواحق تسمي مخلوطة والماهية بشرط
شي وهو اي المخلوط موجود في الخارج اتفاقا كزيد وعمرو ولكن الاول وهو المطلق موجود في الخارج
لكونه جزءا منه اي من المخلوط الموجود وجزء الموجود موجود واعترض على التعليل بان الموجود من
الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس الانسان المطلق جزءه في الخارج بل في
الذهن ثم هو موجود في الخارج لكونه محمولا على الموجود في الخارج فان قلت الماخوذ بلا شرط شي
يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شي من الكلي الطبيعي بموجود في الخارج قلت
لا نسلم انه بمجرده كلي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية كلي وهو اعم من ان يعتبر مع هذا العارض
او لا فلا يمتنع ان يوجد في الخارج وان اخذت اي الماهية بشرط العرا عنها اي عن المشخصات واللواحق
تسمي مجردة والماهية بشرط لا شي وذلك انما يكون موجودا في العقل دون الخارج اذ كل ما يوجد
في الخارج لا يخلو عن نوع تغيير وان كان كونه اي المجرد فيه اي في العقل من اللواحق فكان من الواجب
ان لا يوجد في العقل ايضا لئلا يصدق عليها انها مجردة الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فقط
فيكون موجودا في العقل لا في الخارج فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق
وبه اي بما ذكر من الفرق بين المطلق والمجرد وكون المجرد لا يوجد في الخارج ومباينته للمخلوط ظهر
ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع حقيقي من الانواع كالانسان والفرس شخصا مجردا خارجيا
باقيا ازلا وابدا ويسمي بالمثل الافلاطونيه وذلك لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
فيكون موجودا في الخارج لان المخلوط موجود فجزؤه كذلك وهو لا بد ان يكون مجردا عن اللواحق

مطلب اطلاق الماهية والحقيقة والذات والهوية

الماهية المخلوطة

الموجود في الخارج زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس الانسان المطلق جزءه في الخارج بل في الذهن فهو موجود في الخارج

الخارجية

الخارجية لكونه مشتركا بين اشخاصه المحسوسة المكتنفة بها والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع
ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالعوارض المشخصة المانعة من الاشتراك واما ازليته وابديته
فلان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي كما سيجي وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان احد المتباينين لا يكون
جزءا من الاخر ولان المجرد لا يوجد في الخارج وهو مباين للمخلوط وجزء المطلق لا المجرد المبحث الثاني
في اقسامها اي الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة لا جزء لها اصلا كالنقطة والوحدة او مركبة
لها جزء والمركبة اما ان يكون خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج وهذا التركيب قد يكون في
الجوهر كالانسان المركب من البدن والروح ان اريد بها الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له
اذ لو اريد بها النفس الناطقة لم يتصور بها اي فيها تركيب حقيقي فان وجودها بهذا المعنى متميز عن
وجود البدن ولهذا يبقي بعد قيامه وقد يكون في العرض مثل المثلث المركب من الخطوط الثلثة والسطح ٥
المحاط بها اذ وجود كل منها متميز عن وجود الاخر في الخارج او يكون عقلية وهي التي لا تتميز اجزاؤها في الخارج
اي لا يكون لكل جزء منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وهي تتميز
في العقل فقط وهذا التركيب ايضا قد يكون في الجوهر كالعدمان مثل العقول والنفوس ان جعلنا الجوهر جنسا ٥
لهما على ما ذهب اليه اكثر الحكما لان له حينئذ فصولا لا يتميز بعضها عن بعض فتكون مركبة من اجزاء لا يتميز بعضها
عن بعض في الخارج بل في الذهن فقط اما اذا جعلنا الجوهر عرضا عاما لها فلا تركيب فيها اصلا وقد يكون في
العرض كالسواد المركب من اللونية والسوادية اذ لا يتميز احدهما عن الاخر في الخارج اذ الجنس والفصل
لا تمايز بينهما في الخارج والاجزاء اي اجزاء الماهية اما ان يكون متداخلة بان يكون بين الجزئين تصادق في
الجملة سواء تساويا بان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالمركب من الحساس والمتحرك بالارادة ام كان بينهما عموم
مطلق بان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر من غير عكس كالمركب من الحيوان والناطق ام عموم من وجه
بان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الاخر كالمركب من الحيوان والابيض والى تعميم هذا القسم اشار بالكاف
في قوله كالاجناس والفصول او يكون متباينة وهي بخلاف المتداخلة متشابهة كانت اي متماثلة
كوحدات العشرة فانها متشابهة في الوحدة او متخالفة معقولة كالهيولي والصورة للجسم او خارجية
وفي انسية محسوسة كاعضاء البدن مثل اليد والرجل وايضا الاجزاء المتباينة اما ان يكون وجودية باسرها
حقيقية كما سبق من تركب الجسم من الهيولي والبدن من الاعضاء والعشرة من الوحدات او اضافية باسرها
كالاجزاء الاقرب والابعد فان كلا منهما مركب من اضافة عارضة لاضافة اخري وهي القرب والبعد والزيادة والبعد
من زيادة او ممتزجة منهما اي من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص واضافته
الي الملك واما ان تكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول موضوع لمجموع امرين
احدهما وجودي وهو كونه مبدا لغيره والاخر عدمي وهو كونه لا مبدا له هذه فروع ثلثة على اقسام الماهية
الاول في ان الماهية هل هي مجعولة كما قاله المتكلمون اولا كما قال جمهور الحكماء والمعتزلة او مجعولة
في المركبات دون البسائط كما قاله جماعة وعليه اقتصر المصنف حيث قال قبل البسائط من الماهيات غير مجعو

اقسام الماهية

الوجود

والصورة

الماهية مجعولة

لاحاجة لها الى سبب جاعل اذ المحوج الى السبب الامكان وهو اضافة والاضافة تستدعي الاثنينية فلا تعرض
لها اي للبسايط اذ البسايط منافية للاثنينية قلنا الامكان اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها
فالامكان ليس نسبة بين اجزا الماهية حتى يختص بالمركب بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم النوع الثاني في كيفية اجتماع اجزا الماهية المركبة فنقول المركب ان قام بنفسه استقل احد
اجزايه بالقيام بنفسه وهذا اقل ما يجب والالم يكن المركب قايما بنفسه وقام الباقي بما لا اجزايه اي بالجز المستقل
وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى مستقلة بنفسها والصورة قايمة بها والمركب منهما قايم
بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به وان قام المركب بغيره قام به اي بذلك الغير جميع اجزايه كالسواد المركب من
اللونية وقابضية البصر القايمين بالجسم الاسود وهذا مبني على عدم جواز قيام العرض بالعرض كما هو مذهب المتكلمين
او قام بعضه اي بعض المركب به اي بالغير وقام البعض الاخر بالقايم به كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة
والسرعة وقايمة بالجسم فالحركة قايمة بالجسم والسرعة قايمة بالحركة القايمة بالجسم وهذا مبني على جواز قيام
العرض بالعرض كما هو مذهب الحكما النوع الثالث في تقسيم الجنس بالفصل وذلك في الماهية المتداخلة
الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس بمعنى انه لا يتحقق وجود الجنس الا اذا قارنه الفصل
والا اي وان لم يكن علة له فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه اي الفصل الجنس بمعنى ان الجنس يستلزمه
وهو باطل ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل كالحيوان في الفرس دون الناطق او لا يكون الجنس علة له
فيستغني كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما وذلك باطل لوجوب افتقار بعض اجزا المركب الى بعض واذا بطل
القسمان تعين الاول وهو كون الفصل علة له قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشي عليه في الجملة
اعم من كونه علة تامة او ناقصة فلا نسلم امتناع علة الجنس له اذ لا يلزم من علية الجنس استلزامه الفصل اذ العلة
الناقصة لا تستلزم وجود المعلول وان اردتم به اي بما ذكرتم العلة ما يوجبه وهو العلة التامة فلا
نسلم لزوم الاستغنا بتقدير عدم العلية اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغنا مطلقا لجواز ان
لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس والجنس
علة ناقصة له فيكون محتاجا اليه في الجملة كالقوى النباتية القايمة بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة
للاخر مع ان احدهما محتاج للاخر والحق ان معنى العلية هنا التحصيل والفصل بهذا المعنى علة للجنس وهما
لا يوجدان الا في العقل والموجود في الخارج انما هو الشخص فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق
لا تمايز في الخارج بينهما والجنس مبهم وانما يعينه ويحصله في العقل الفصل واما العلة بالمعنى المتعارف
فمنفية عنهما وكيف لا والجنس يحمل على الفصل وهما يحملان على النوع والمعلول لا يحمل على علته ولا المعلول
والعلة على المركب منهما تنبيه لا يجوز ان يكون لشي واحد فصلان قريبان والا اجتمع على المعلول علتان
مستقلتان وهو ممتنع ولا ينتقض هذا بما قيل ان للحيوان فصلين قريبين وهما الحساس والمتحرك بالارادة
لانا نقول ليس شي منهما فصلا له بل فصله جوهر النفس الذي هو مبدا لهما المبحث الثالث في اثبات
التعين وهو ما به يمتاز الشي عما عداه الماهية من حيث هي لا تابي الشركة اي لا تمنع تصورها من وقوع

بحث التعيين

الشركة فيها بان يحمل على كثيرين والشخص منها وهو الماهية مع تشخصها يا باها اي الشركة اي يمنع تصوره من
وقوع الشركة فيه فاذن فيه اي في الشخص امر زايد على ماهية المتعين وهو التشخص المعبر عنه بالتعين يتعين
الشي غير ماهيته ووجوده ووحدته لان كلا من الثلاثة مشترك بينه وبين غيره بخلافه ويدل على وجوده
في الخارج امران الاول انه جز من الشخص الموجود في الخارج وجز الموجود في الخارج موجود في الخارج ٥
فيكون التعين موجودا في الخارج وهو المطلوب قيل وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص
فلا نسلم ان التشخص جزء له بل عارض له ولا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اريد به المركب من
الماهية والتشخص فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن
المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف وقد ركب مما في وجوده نزاع وفيه مصادرة على المطلوب لان من لا يسلم
ان التعين موجود كيف يسلم ان المركب منه ومن الماهية موجود واجاب عنه في المواقف بان المراد به الشخص المعلوم
وجوده كزيد وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان
فاذن هو الانسان مع شي اخر نسميه التعين فيكون الاخر جز زيد الموجود فيكون موجودا الامر الثاني لو كان
التعين عدميا لكان عدما للاتعين اي لتعين اخر وعلى التقديرين يلزم ان يكون التعين ثبوتيا اما على
الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان التعين الذي هو عدمه اما ان يكون ثبوتيا
او عدميا وعلى كل تقدير فيكون احدهما اي احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للاخر اي للتعين الاخر
اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات المختلفة بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين
ومنع ذلك بوجوه منها لا نسلم ان اللاتعين عدمي على انه انما يكون عدميا اذا كان التعين وجوديا وهو اول
المسالة ومنها لا نسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا بل قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومنها
ما ذكره بقوله ولقايل ان يمنع التماثل بين التعينات وان التعين مقول على الافراد بالتواطي حتى اذا كان
احدهما ثبوتيا كان الاخر كذلك بل نقول انه مقول عليها بالاشتراك اللفظي اذ لو تماثلت اي التعينات
لدخلت تحت جنس التعين فيكون التعين كليا واذا كان كليا لم يحصل الشخص من انضمام التعين الى الماهية
لان ضم الكلي الى الكلي الاخر لا يفيد الجزئية اي لا يستلزم ان يحصل منهما شخص جزئي يمنع مفهومه من صدقه على الكثير
كضم بعض الخواص الى ماهية كان يقال الانسان العالم الزاهد الطويل الساكن ببلد كذا وفيه نظر لانه
انما يلزم ذلك ان لو كان المنضم الى الماهية مطلق التعين وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المنضم فردا من افراد
التعين فيفيد ضم الجزئي الى الكلي التشخص وانكره اي كون التعين وجوديا زايدا المتكلمون لوجوه ٥
ثلثة الاول لو زاد لتشاركت افراده فيه اي في التعين لان له حينئذ ماهية مشتركة بين افراد مقولة
عليها وتمايزت افراده بتعين اخر فيكون للتعين تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل
وهو محال واجيب عنه بانه اي التعين مقول على افراده من التعينات قولا عرضيا كقول العارض على معروضاته
المتخالفة بالذات كالماهية المقولة على الماهيات الجوهرية والعرضية وانما اي افراد التعين متخالفة
بالذات وان كانت متشاركة في لفظ التعين او في عارض هو مفهوم التعين وحينئذ فيكون تمايزها بالذات

بحث انكار المتكلمين كون التعين وجوديا

فلا حاجة لها الى تعينات اخر ممتازة بها فلا يلزم التسلسل الوجه الثاني لو كان التعين وجوديا زايدا لكان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة المتعينة يستدعي تميزها اي يتوقف على تميزها عن ساير الحصص والا
لكان اختصاصه بها دون غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميزها موقوف على اختصاصه بها لان غير المتعين
غير متميز فيلزم الدور ان كان تميزها بهذا التعين او التسلسل ان كان بتعين اخر ونوقض هذا
الوجه اولا اجمالا باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح لزم عدم اختصاص
الفصول بحصص الاجناس كاختصاص الناطق بحصة الانسان من الحيوان فانه يتوقف على تميز تلك
الحصة عن ساير الحصص من الفرس وغيره فان كان تميزها بفصل اخر لزم التسلسل او بهذا الفصل لزم
الدور لكن هذا الاختصاص حاصل بالضرورة وهم معترفون به فلا يصح دليلهم واجيب عنه ثانيا
تفصيلا بانه اي اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميزها معه اي مع الاختصاص لا قبله
فلا يلزم الدور وحكاية الترجيح بلا مرجح مدفوعة بانه يجوز ان يحصل لتلك الحصة في مبدا التكون ما
يقتضي ذلك التعين المخصوص من مزاج او غيره الوجه الثالث وهو قريب من الثاني انه لو كان التعين
وجوديا زايدا لكان انضياف التشخص اي انضمامه الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود
الى المعدوم فوجودها قبل حصول هذا التعين اما ان يقتضي تعينا اخر ويلزم التسلسل لان الكلام فيه
كالكلام في الاول او لا يقتضي تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين وجودي زايد عليها وهو المطلوب
واجيب عنه بان الوجود اي وجود الماهية معه اي مع انضياف التشخص اليها فلا يلزم التسلسل ولا
وجود الماهية بدون التعين فرع على كون التعين وجوديا زايدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها في شخصها كما في الواجب والعقول عندهم اذ لو تعددت الاشخاص لكان لكل منها تعين مخالف
الاخر وتشخصه من لوازم الماهية وذلك باطل بالضرورة لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا
اي وان لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فيعلل تشخصها بتشخص موادها وباعراض تكتنف بها اي بالمواد من
فصل ووصل وزمان ومكان وغيرها فيتعدد اي تشخص الماهية بتعددها اي المواد والاعراض المكتنفة
بها لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وهي لا تجوز ان تكون امرا مباينا
له لان المباين نسبته الى جميع الاشخاص على السوا فجعله علة لتشخص دون غيره تحكم ولا حالا فيه لان الحال
في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه يكون متقدما عليه وهو محال
تعين ان يكون محلا له وهو مادة التشخص في الاجسام ومعروضة في الاعراض ومتعلقة في النفوس وهو
البدن قيل عليه اي على قول الحكماء تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم تتعدد اي المواد وعوارضها
بل ينحصر نوعها في شخصها فلم تتعدد اشخاص الماهية والا اي وان لم يعلل تشخصها بحقايقها بل بمواد اخر
لتسلسلت المواد وهو محال واجيب عنه بانه يعلل بما فيها من الكيفيات والكميات وغيرهما من الاعراض التي
تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم فيما لا يجتمع في
الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واما الشي الذي لا يفيد التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شي يقبل

الكثر

بحث الوجوب والامكان والعدم والحدوث

التكثر لذاته وهو المادة واما الشي الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل
اخر بل الى فاعل يكثره فقط والحق احالة ذلك اي تشخص الاشخاص الى ارادة الفاعل المختار جل وعلا اذ
ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص لايق بها الفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث
تصورها بديهية وكذلك حاجة الوجوب ضرورة الوجود واقتضاؤه لذاته والامكان عدم ضرورة الوجود
والعدم او جوازهما والحدوث كون الشي مسبوقا بالعدم او حاجته في الوجود الى غيره والعدم خلافه فيهما
وفيه اي في الفصل مباحث خمسة الاول في انها اي المذكورات امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب

ب

والامكان فلوجهين اما الاول فلانهما لو وجدا في الخارج لكان نسبة الوجود اي وجود الوجوب
الى ماهية الامكان بالامكان والا اي وان لم يكن النسبة كذلك بل كانت نسبة وجود الوجوب الى الوجوب
بالامكان ونسبة وجود الامكان الى الامكان بالوجود ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود فيهما ٥
لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الممكن ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الواجب وهو اي كل من امكان
الواجب ووجوب الممكن محال فيلزم التسلسل فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان صفات الله تعالى ممكنة كما سيجي والموصوف تعالى واجب لذاته قلنا الواجب من حيث
هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث هو واجب ممكنا ضرورة
فان قيل هذا ليس بمحال اذ يجوز ان يكون الواجب بهذا الاعتبار ممكنا وباعتبار ذاته واجبا قلنا لو كان
ممكنا بهذا الاعتبار لكان جايز الزوال بهذا الاعتبار فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب
فلا يكون الذات واجبة فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب الذات التي يمتنع زوالها لكنها
اذا كانت ذلك امتنع زواله وان كان ممكنا في ذاته لامتناع زوال علته قلنا المحذور جواز زوال ذاته
وهو لا ينافي امتناع الزوال لغيره وايضا لو كانت علة الوجوب الذات لزم تقدمها عليه بالوجوب فيلزم
ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وكل محال وعلى الثاني يلزم
امكان الذات لانه حينئذ يلزم امكان الوجوب عنها واما الوجوب ولا اقتضاؤه بالذات وهو الامكان
المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات اي الوجوب الذي حقيقته اقتضاؤه الوجود
بالذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته متقدم على وجود الواجب والامكان الذي حقيقته
لا اقتضاء الوجود بالذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد المذكور متقدم على وجود
الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الايجاد المذكور فيكون سابقا على الايجاد
والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجدا اي الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لان
وجود الواجب موصوف بالوجوب ووجود الممكن موصوف بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف
محال واعترض بان الوجوب عين وجود الواجب فلا يتقدم عليه والامكان ان اريد به الجهة وهي كيفية
نسبة الوجود الى الماهية فهو متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد وان اريد به الامكان الاستعدادي
وهو قوة للماهية فليس بصفة لوجود الممكن فيكل على وجه المعارضة الدليلين الوجوب والامكان بناقضان

الوجه الثاني ان ... الوجود والذات وجود

الامتناع العدمي لصدقه على المعدومات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي قلنا لا نسلم ان
نقيض العدمي وجودي مطلقا بل نقيضه قد يكون عدما للموجود خارجي يكون موجودا في الخارج لا نقيض
الاعتبار العقلي وفي نسخة الاعتبارات العقلية والوجوب والامكان نقيضا الامتناع وهو من الاعتبارات العقلية
واما القدم والحدوث اي كونهما من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لعدم العدم وحدث
الحدوث اذ لو عكس الامر لحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القدم حادثا لاتصافه بالقدم المتصف بالحدوث
والحادث قديما لاتصافه بالحدوث المتصف بالقدم وكل منهما محال واذا قدم الحدوث فيكون للقدم قدم
وللحدوث حدوث وننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل وللان يمنع التسلسل
بناء على ان قدم القدم وحدوث الحدوث عين ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر المبحث
الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الحكم الاول انه ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته
وهو الذي لا يمكن ارتفاعه لا يكون واجبا لغيره وهو الذي يرتفع بارتفاع الغير والطلاق الوجوب عليهما
بالاشتراك اللفظي والا اي ولو كان الواجب لذاته واجبا لغيره ارتفع بارتفاعه اي الغير ضرورة
ارتفاع المعلول بارتفاع علته فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف الحكم الثاني انه اي الواجب
لذاته ينافي التركيب فلا يكون مركبا لا من اجزاء حسية ولا عقلية اذ لو كان مركبا لكان ممكنا لاحتياجه الى الاجزاء
المغايرة للمركب اذ الجزء مغاير للكل والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فان قيل لم لا يجوز ان يكون مركبا في العقل
قلنا واجب الوجود لا يشارك غيره في ماهيته لان كل ماهية لغيره تقتضيه لامكان الوجود فلو شارك
الواجب غيره في ماهيته لزم امكانه تعالى عن ذلك واذا لم يشارك غيره في ماهيته لم يحتج في العقل الى ان
ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل الحكم الثالث انه لو قدر كونه اي الوجوب لذاته
ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات والا اي ولو زاد على الذات لاحتاج اليه اي الى الذات التي هي غيره
لكونه خارجا عنها قائما بها وامكن لان المحتاج الى غيره ممكن لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته
فالواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وهو باطل ومما قرر انه اي الوجوب لذاته نسبة بينه اي بين الذات
وبين الوجود فيتاخر عنهما فتزيد على الذات ضرورة كون المتاخر عن الشيء لا يكون نفسه ينافي الغرض
المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسب من الامور الاعتبارية المنافية
للثبوت في الخارج الحكم الرابع انه بتقدير كونه ثبوتيا لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يجوز ان يوجد
في الخارج واجبا الوجود لذاتيهما وسنذكره في الالهيات فالواجب لذاته اذا اتصف بصفات كالعلم والقدرة
والحياة فالوجوب الذاتي لا يكون الا للذات وحده والصفات واجبة به اي بذاته تعالى فتكون واجبة بالغير
اذ الذات غيرها فلا يكون الواجب لذاته متعددا ولا يمكن زوال صفاته وان كانت واجبة بالغير لامتناع زوال
موجبها وهو الذات الواجب بالذات المبحث الثالث في احكام الامكان وذكر منها اربعة الحكم الاول
انه اي الامكان يحوج اي يقتضي الاحتياج الى السبب المؤثر وهو مذهب الجمهور لان الممكن لما استوى اليه
طرفاه اي الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى دليل

العدم والحدوث

تقدم ح

القدم وحدوث ح

بحث احكام الوجوب

في احكام الامكان

اذ

اذ كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة بانه محتاج الى مرجح والفرق بينه اي بين قولنا يمتنع ترجح احد
طرفي الممكن بلا مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات الاولية والاستيناس وكذلك لا يقدح
في بداهته قال الاصفهاني او اولى ان يقال البديهيات قد تكون في التصديق بها خفا لخفاء تصوراته وخفاؤه لخفائها
لا يقدح في بداهته اذ التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة قيل معارضة الامكان لا يحوج الى مؤثر
اذ الحاجة اليه ليست ثبوتية والا اي لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها اي الحاجة صفة الممكن اذ يقال
الممكن محتاج وصفة الممكن ممكنة فيكون لها اي للحاجة حاجة اخرى وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا
لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه وهو الممكن لتقدمها على التاثير المتقدم على وجود الاثر
اي الممكن اما تقدم الحاجة على تاثير المؤثر فلان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر فيه المؤثر واما تقدم التاثير على وجود
الاثر فظاهر وهو اي تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها المنسوبة هي اليه محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف
والنسبة على المنسوب اليه فتكون الحاجة عدمية فلا علة لها اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والا اي وليست المؤثرية
التي هي صفة للمؤثر ايضا ثبوتية اي موجودة لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر
فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة والنسبة الى الموصوف والمنتسبين فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى
وننقل الكلام اليها ويتسلسل فعلم ان المؤثرية عدمية فلا يحصل لها من المؤثر وجود وايضا التاثير في الممكن اما ان
يكون حال وجوده او حال عدمه وكلاهما محال لانه ان كان حال الوجود فهو ايجاد للموجود فيلزم تحصيل الحاصل
وان كان حال العدم فهو ينافي وجود الممكن حال عدمه فيلزم جمع بين النقيضين وهما العدم السابق والوجود
اللاحق وايضا لو احتاج الوجود اي وجود الممكن لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم اليه ايضا لكنه نفي محض فلا
يكون اثر المؤثر فيبطل التالي فيبطل المقدم فهذه اعتراضات اربعة بقرينة قوله اخرا وعن الرابع او خمسة باعتبار
انه وجه الاول بوجهين وهو المناسب لقوله واجيب عن الثلاث الاول منها الدالة على ان الحاجة والمؤثرية
ليستا ثبوتيتين وهو الاعتراض الثاني ووجها الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وفي الاول بوجهيه
ومن عدمية المؤثرية وفي الثاني ان لا يكون الذات اي ذات الممكن محتاجا اي موصوفا بالاحتياج وذات
المؤثر مؤثرا اي موصوفا بالمؤثرية اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما ولما كان الحاجة والمؤثرية من
الامور الاعتبارية فلا تكون للحاجة حاجة اخرى ولا للمؤثرية مؤثرية اخرى وبتقدير ان يكون لهما ذلك
فلا يستلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل ثم اجاب عن الثالث بقوله والمراد من التاثير ان
المؤثر يستتبع وجود الاثر بمعنى ان وجود الاثر يحصل عقب وجود المؤثر بصفة المؤثرية فالتاثير حال
العدم ولا يلزم منه الجمع بين النقيضين لان زمن الاثر عقب زمن المؤثر من غير ان يتخللهما زمن او
بمعنى ان دوام الاثر بدوام المؤثر كما سياتي في الحكم الرابع فالتاثير حال الوجود ولا يلزم منه ايجاد الوجود
الذي هو تحصيل الحاصل لان المراد بالموجود الحاصل بعين الايجاد لا بايجاد اخر وهذا ليس بمحال
وهذا كما يقال السواد قائم بالجسم الاسود اي الاسود بعين السواد وما قيل ان المؤثر مؤثر حال حدوث

التصديق البديهي قد تتوقف على تصورات مكتسبة

نز

ية

جود

التاثير حال العدم او الوجود

التاثير في شي بشرط انه موجود او معدوم ممتنع

الاثر وهي ليست حال وجود ولا حال عدم يلزمه اثبات الواسطة والحق ان التاثير في شي بشرط انه موجود او معدوم
ممتنع ولا يلزم منه امتناع التاثير لانه اذ الضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي فالموثر انما يوثر فيه
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وايضا اجيب عن الاعتراضات الثلث من الاربعة بان يقال العلم بان
شيا ما يوثر في شي اخر او يحتاج الى شي اخر بديهي يعرفه من ليس له اهلية النظر لا يقبل التشكيك ومنع
مثله مكابره واجيب عن الاعتراض الرابع بان العدم اي عدم الممكن ان لم يوصف بالامكان وفي نسخة بالرجحان
فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والفرض ان العدم ليس لممكن وان وصف به جاز كونه اي العدم اثر الموثر و
حينئذ يكون الموثر فيه اي في العدم على ما سبق من التفسير للتاثير من قوله والمراد من التاثير اي في جانب
الوجود ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر عدم علة الوجود وحاصله ان عدم علة وجود الممكن يستتبع
عدم الممكن والتحقيق فيه كما قال الحج ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين وهما الوجود والعدم
لا يكون الا في العقل ولكون عدم الموثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم الموثر في العقل
ولصحو به هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى موثر مستند لكون الامكان موجبا قيل علة الحاجة
هو الحدوث فقط وهو مذهب قدما المتكلمين او هو الامكان معه اي مع الحدوث جزا او شرطا وهو مذهب
بعض اخر وعلى التقديرين لا يحتاج العدم الى موثر وليس الامر كذلك لانه اي الحدوث صفة الوجود لانه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة الى الموثر
والحاجة متاخرة عن علة الحاجة بالذات فلا يكون الحدوث علة لها ولا اجزا منها اي من علتها ولا شرطا للتاثير
علتها لانه متاخر عنها باربع مراتب ولصاحب المواقف في هذا الكلام رده السيد في شرحه له فليطلب منه
الحكم الثاني للامكان الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته اي ذات الممكن بل وجوده
وعدمه بالنظر الى ذاته على السوا لا اولوية لاحدهما على الاخر وهذا هو المختار عند الاكثر لانه حينئذ اي حين
تحقق اولوية طرف ان امكن طرفان الطرف الاخر المرجوح فاما ان يطرا السبب فتنتفي الاولوية اي اولوية
الطرف الراجح الى عدمه اي السبب ضرورة توقفها على عدم طريان سبب الطرف الاخر فلا تكون الاولوية
لذاته بل مع انضمام ذلك اليه هذا خلف او يطرا الطرف الاخر لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا مرجح وهو
محال بل اولى بالاستحالة اذ ترجح احد المتساويين محال فليف المرجوح وان لم يمكن طريانه كان الطرف الاولى
واجبا والاخر ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا وهذه المسالة فرع على ما قبلها فانهم لما سالوا ان علة الاحتياج الامكان
او الحدوث وان وقوع احد طرفي الممكن محتاج الى موثر قيل فهل يجوز ان يكون الموثر ذاته حتى يترجح احد طرفيه
بذاته او لا بل يجب ان يكون خارجا فاجيب بانه لا يجوز ذلك الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين
اي يجب صدوره عن موثره اي موجبه وهو العلة التامة لم يوجد اذ لو وجد ولم يجب صدوره عنه لامكن تخلفه
عن العلة التامة والتخلف عنها محال فامكان التخلف محال لان امكان المحال محال وذلك التعين يسمى الوجوب
السابق لسبقه وجود الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم اي يمتنع عليه العدم والا يلزم

الممكن حال وجوده واجب

الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وذلك الوجوب الثاني هو الوجوب اللاحق

لانه

الوجود السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل من غيره فلا ينافيان الامكان الذاتي

لانه يلحق الممكن بعد الوجوب السابق وعند المنطقيين يقال له الضرورة بشرط المحمول فالوجوبان السابق واللاحق
عرضا الممكن لا من ذاته بل من غيره فان الاول عرض له بالنظر الى علته التامة والثاني بالنظر الى وقت وجوده
فلا ينافيان الامكان الذاتي وهو تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن الحكم الرابع للامكان الممكن
يستصحب الاحتياج الى الموثر حالة البقاء اي يستمر احتياجه اليه لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج فان الامكان
للممكن ضروري اي لازم والا اي ولو لم يكن ضروريا بل جائزا يمكن انفكاكه عنه فيتقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال
وايضا لو لم يكن الامكان له ضروريا بل ممكنا لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب موثر لكن تاثير الموثر في
شي مسبوق بالامكان لان الشي ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير الموثر فيه واذا ثبت ان سبب الاحتياج وهو الامكان باق
حالة البقاء ممتنع اذ تاثير الموثر فيه حينئذ اما في امر حاصل وهو الوجود الذي حصل قبل فيلزم تحصيل الحاصل
وهو محال او في امر متجدد فالحاجة له دون الباقي وهو خلاف المفروض قلنا المعنى بالتاثير حالة البقاء دوام
الاثر بدوام موثره فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا التاثير في متجدد والحق ان الموثر هنا هو المبقي واثره البقاء الذي
لم يكن حاصلا بالتاثير الاول وهو امر متجدد المبحث الرابع في احكام القدم وهو قسمان حقيقي يراد به عدم
المسبوقية بالغير وسمي ذاتيا وقد يراد به عدم المسبوقية بالعدم وسمي زمانيا واضافي يراد به كون ما مضى
من زمان وجود شي اكثر مما مضى من زمان وجود اخر فالذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي
وهو اي القدم الحقيقي ينافي تاثير الفاعل المختار اي لا يجوز ان يكون اثر له اتفاقا من الحكما والمتكلمين لانه
اي تاثير المختار في شي مسبوق بقصده المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه تحصيل
الحاصل وهو محال والحاصل ان تاثير المختار يستلزم حدوث الاثر فلا يجوز ان يكون اثره قديما والحكما انما
اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات لا مختار ولو اعتقدوا انه مختار لما جوزوا
اسناده اليه لكن اذ لوه الامام والمشهور عنهم انه تعالى مع كونه موجبا له قدرة واختيار لانها عندهم عبارة عن ان
يصدر الفعل من الفاعل بمشيته من غير ان يعتبر معها شي فهو تعالى قادر مختار بالفعل لا بالقوة اذ ليس صدور الفعل
عنه لداع يدعوه اليه بل لم يزل ولا يزال يصدر عنه ما يشا وقدرته خالية عن الامكان فبهذا الاعتبار يكون فعله قديما
دايما بدوامه فعلوا كونه موجبا بمعنى صدور الفعل عنه دائما لا بما في الاختيار على ما فسروه ثم المتكلمون من الاشاعرة
اتفقوا على نفيه اي نفي القدم الحقيقي عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات ظاهرا وهربوا
عن اطلاق لفظ القديم عليها لكنهم اي بعضهم وهم القائلون بالحال قالوا به اي بقدم الصفات في المعنى اي بلزوم ذلك
من قولهم لانهم اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم الجبائي علة للاربعة قبلها مميزة للذات اي لذات الله تعالى
عن غيره المشارك له في مفهومها وفي بقية الصفات فالقديم متعدد متكثر وفيه بحث لان قولهم بالاحوال لا يقتضي القول
بقدم الصفات كيف والاحوال لا موجوده ولا معدومه والقديم موجود فلا يلزم من قولهم تعدد القديم وللمتكلمين على
نفي التعدد ادلة عقلية كقولهم كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن حادث وسمعية كقوله تعالى الله خالق كل شي وخبر
كان الله ولم يكن معه شي والاجماع على تكفير من اثبت القدما والتحقيق ان المراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي فانه

احكام القدم

فتفطن على ان القدم الذاتي اخص من الزماني فيكون الزماني اعم منه فالله سبحانه قديم بالذات وقديم بالزمان ايضا لانه اذا صدق الاخص صدق الاعم فتامل

الصفات قديمة بالزمان لا بالذات

الحدوث

متصور على ذاته تعالى وقول بعضهم ان صفاته تعالى قديمة واجبة بالذات معناه بذاته تعالى بمعنى انها لا تفتقر الى غير ذاته ولا تنفك عنها المبحث الخامس في الحدوث ويقولون الموجود مسبوقا بالعدم اي كون وجود الشي مسبوقا بعدمه ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير اي حاجة الشي الى غيره في الوجود ويسمى حدوثا ذاتيا والاول اخص من الثاني وثمة قسم اخر وهو الحدوث الاضافي وهو كون ما مضى من زمان وجود الشي اقل من زمان ما حدث بعده وهو اخص من الزماني قال الحكما الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة وهي ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولاه ان كان جوهرا او متعلقه ان كان نفسا ومدة وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان وذلك مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الفاعل المختار اما الاول وهو كونه يستدعي تقدم مادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبله اي قبل المحدث اذ لو لم يوجد امكانه قبله لوجد اما وجوبه او امتناعه فيلزم الانقلاب عن الوجوب او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل وهذا الامكان وجودي والا لم يكن الممكن ممكنا في نفسه وليس بجوهر لكونه نسبة اضافية فهو عرض فيكون له محل موجود يقوم به وذلك المحل غير هذا المحدث لتقدمه عليه فلو كان محله ذلك المحدث لزم تقدم الشي على نفسه فهو اي ذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بالمادة واما الثاني وهو كونه يستدعي تقدم مادة فلان عدمه اي عدم الحادث قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح لان عدم الشي ليس علة لوجوده ولا بالذات اي الطبع كتقدم الجزء على الكل لان هذا المتقدم يجتمع مع المتاخر وعدم الشي لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف كتقدم العالم على المتعلم لان عدم الشي ليس اشرف من وجوده ولا بالمكان والرتبة كتقدم الامام على ماموميه وتقدم الجنس على النوع اذا ابتدي من الجانب الاعلى لان عدم الشي ليس متقدما على وجوده بهذا التقدم فهي اي تلك القبلية بالزمان فعلم ان لكل حادث مادة ومدة واجيب عن الدليل الاول الدال على ان الحادث مسبوق بالمادة بان الامكان امر عدمي والامر العدمي لا يستدعي محلا يقوم به الا في الذهن وعن الدليل الثاني الدال على ان الحادث مسبوق بالمدة بان القبلية ليست منحصرة في الاقسام المذكورة بل قد يكون بنوع اخر كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية ولا بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان وفي كل من الجوابين بحث للحكما يطلب من المطولات الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه

بحث الوحدة

مباحث ثلثة الاول في بيان حقيقتهما ومغايرتهما للوجود والماهية وكونهما ثبوتيتين الوحدة كون الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة اي متشابهة في الماهية بان لم تنقسم اصلا وهي الوحدة الحقيقية كالمقدار او تنقسم الى امور غير متشاركة في الماهية وهي غير الحقيقية كالمركبات كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة الحقيقة فتعريف الوحدة يشملهما ونوزع فيه فان المفارق والمركب معروضان للوحدة لا نفسها لانهما من اقسام الواحد والكثرة ما يقابلها فهي كون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة في الماهية وتعريفهما بما ذكر تعريف لفظي والا فهما غنيان عن التعريف فانهما بديهيتان ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية والا لكان كل موجود وماهية واحدا وهو باطل لان الكثير

من

التنقيضان قد يكونا عدميين

الوحدات ليس موجودة في الخارج

الوحدة لا تقابل الكثرة

اقسام الوحدة

من حيث هو كثير كعشرة من الافراد الانسانية لا من حيث انها عشرة من عشرات موجود وانسان اي ماهية ولا ريب انه من حيثية الحيثية ليس بواحد لامتناع كون الشي واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية والا لكان كل موجود وماهية كثيرا وهو باطل اذ الواحد من حيث هو واحد كزيد مثلا موجود وماهية وليس بكثير من هذه الحيثية وايضا لو كانت الوحدة او الكثرة عين الوجود او الماهية لزم تبدل الموجود والماهية عند تبدلهما وليس كذلك فانا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد حتى صارت ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان حتى صار مياها كثيرة فقد زالت الكثرة والوحدة مع ان الموجود والماهية على حالهما من غير زوال فالوحدة والكثرة لا يكونان عين الوجود والماهية بل يعرضان لهما والوحدة ثابتة في الخارج عند الحكما لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه بحث وهو انه ان اريد بالواحد معروض الوحدة فلا نسلم انها جزؤه او المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود ولانها لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة لكونها مقابلة لها لامتناع كونها عدما صرفا او عدما لغير الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فهي ايضا عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال فالوحدة وجودية وفيه بحث لان النقيضين قد يكونان عدميين كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع وحقيقته انه ليس بين النقيضين منع خلو في الوجود بل في الصدق والكثرة في الخارج مجموع الوحدات الوجودية فيكون هي وجودية ايضا وهو المطلوب وعورض من جهة المتكلمين بان الوحدات ليست موجودة في الخارج لانها لو وجدت فيه لكانت متشاركة في كونها وحدات لان الوحدة مقولة على افرادها بالتواطو وكانت متميزة بخصوصيات مخصوصة فيكون لها اي للوحدات وحدات اخر وتنقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل المحال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج فلا يلزم شي مما ذكر هذا فرع على وجود الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض لان اقسام التقابل بالذات اربعة السلب والايجاب والعدم والملكة والتضاد والتضايف ولا تقابل بينهما بالاولين اذ ليس احدهما عدم الاخرى لما مر من كونهما وجوديين ولانه لو كانت احدهما عدم الاخرى لامتنع الجمع بينهما واللازم باطل ولا تقابل بينهما بالاخيرين اذ ليست احدهما ضدا لها اي للاخرى ولا مضايفة لها وفي نسخة مضايفا لها لتقوم الكثرة بها اي بالوحدة وامتناع تقوم احد المتضادين او المتضايفين بالاخر فعلم انه لا تقابل بينهما باحد الوجوه الاربعة بل التقابل بينهما لكونها اي الوحدة مكيال الكثرة بمعنى ان الوحدة تعد الكثرة وهو اي كون الوحدة مكيال الكثرة اضافة عرضت لها بالنسبة الى الكثرة التي هي معدودة بها كما ان كون الكثرة مكيلة الوحدة اضافة عرضت لها بالنسبة الى الوحدة التي هي مكيال لها فالتقابل بينهما بالتضايف باعتبار عروض المكيالية والمكيلية لا بالذات وبين المكيالية والمكيلية بالذات المبحث الثاني في اقسام الوحدات وهي تعلم من اقسام الواحد اذ قسمة المعروض تتضمن قسمة العارض الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع عنه فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشي الواحد كثيرا وواحدا من وجه واحد فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس الماهية اي ماهية تلك الكثرة التي هي معروض الوحدة بان تكون مقولة على كثيرين متفقين في الحقايق في

جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية التي هي تمام ماهيتهما وان كانت جهة الوحدة
جزءا منهما اي من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية التي هي الجزء المشترك بينهما او الواحد بالفصل ان كانت
مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية التي هي الجزء المميز وان كانت جهة الوحدة
خارجة عنها اي عن ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالعرض لكونه اما واحدا بالمحمول كاتحاد القطن والثلج
في البياض الذي هو محمول عليهما او واحدا بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع
لهما اذ يقال الانسان كاتب وضاحك او واحدا لا بالمحمول ولا بالموضوع بل بالتعلق والنسبة كاتحاد النفس والملك
في التدبير والتصرف وترك هذا القسم لكونه قريبا من الواحد بالمحمول والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة
اصلا وهو الواحد الحقيقي فان لم يكن له مفهوم سواه اي سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الحقيقية وان
كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المتشخصة لهذه النقطة
او تلك النقطة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق ويقال له المطلق كالعقل والنفس لا يقال الواحد بالشخص
يمتنع حمله على كثيرين وكل من النقطة والوحدة والمفارق امر كلي فكيف يصح جعله مقسما لها الا انا نقول
لم ندع ان ماهية كل واحد بالشخص حتى يرد عليه ذلك بل ندعي ان الوحدة الشخصية ان عرضت لشيء لا مفهوم
له سوى عدم الانقسام فذلك الشيء كذا وكذا وان قبلها اي القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته كالمقادير او بواسطة كالجسم البسيط والا اي وان لم تتشابه اجزاؤه فهو
الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه بخلاف الجسم البسيط كالماء وقيل وفي نسخة وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين وفي نسخة متلاقيين عند حد مشترك لضلعي الزاوية المحيطين
بها او لكل مقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر سواء كان هذا الالتحام
طبيعيا كتواصل الاعضاء ام صناعيا كاجزاء السلسلة وايضا فالواحد بالشخص سواء كان بالاتصال ام بالاجتماع
ان حصل له جميع ما يمكن له بان لا يمكن الزيادة فيه كخط الدائرة فهو الواحد التام وان لم يحصل له ذلك
بان يمكن الزيادة فيه كخط مستقيم فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي لزيد
ودرهم وبيت باللف والنشر المرتب فان الطبيعة الانسانية تقتضي ان يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء
ونحوها ووضع الملك ان يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا او فضة وصناعة الصانع تقتضي
ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدران والسقف ثم الاتحاد بين الشيئين ان كان بالنوع كاتحاد زيد
وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وان كان بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وان
كان بالعرض فان كان في الكم عددا كان او مقدارا كاتحاد ثوبين في الطول والعرض يسمى مساواة وان
كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والقار في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكروية يسمى مشاكلة ونوقش بان الشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات فالاتحاد فيه راجع الى الاتحاد في الكيف وهو يسمى مشابهة لا مشاكلة وان كان في الوضع

صنوع

بتمامه

بان

بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين
في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تتطابق اطرافهما يسمى مطابقة واما الاتحاد في بقية العوارض فليس
لاقسامه اسما خاصة واعلم ان الواحد مقول على اقسامه بالتشكيك لا بالاشتراك ولا بالتواطي لكونه مفهوما متفاوتا
بالاولوية اذ الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى بها من الواحد بالجنس وهو اولى بها
من الواحد بالعرض وما لا ينقسم من الواحد بالشخص اولى بها مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى بها مما
ينقسم الى اجزاء متخالفة والكثير ايضا مقول على اقسامه بالتشكيك لكن التفاوت فيه انما هو بالاشدية المبحث
الثالث في اقسام الكثير اختلف المتكلمون وغيرهم في الغيرين فقالت المعتزلة والحكماء كل شيئين فرضا فهما متغايران
وقال مشايخنا اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر بان لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا مقوما له فهما غيران كالانسان والفرس والاب والابن اذ الاب
والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر بحسب الذات والا اي وان لم يكن كذلك فان كان احدهما قائما بالاخر كالسواد والجسم والعلم
والعالم فهما صفة وموصوف او كان احدهما مقوما للاخر كالبيت والجدران فهما كل وجزء ولهذا الاصطلاح
قالوا اي مشايخنا الصفة مع الذات لا هو اي ليست عين الذات وهو ظاهر ولا غيره لان الصفة قائمة بالذات
والمعنى على ما قاله في المواقف لا هو بحسب الوجود الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي او لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية والوجود فعلى هذا الاصطلاح تنحصر الاشياء في الغيرين والصفة والموصوف
والكل والجزء وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمرو المشتركين في الانسانية فمتماثلان والا اي وان لم يشتركا في تمام الماهية فمختلفان والمختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع واحد كالسواد والحركة فانهما يعرضان اي يحلان الجسم فالجسم
موضوع لهما والمراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول لا محل العرض كما يقال الجسم اسود الجسم متحرك والمتلاقيان
متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان
صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر وحينئذ فان صدق الاخر على جميع افراده فهو اي فالاخر الاعم
مطلقا ومقابله الاخص مطلقا كالحيوان والانسان والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده فكل منهما اعم
من الاخر من وجه واخص منه من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع
والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد خرج به الجسم الابلق المجتمع فيه السواد والبياض
المتقابلان لانهما ليسا في موضوع واحد من جهة واحدة خرج به نحو زيد الذي هو ابن لعمرو واب لبكر
اذ المتقابلان وهما الابوة والبنوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة في زمان واحد خرج به نحو زيد
الذي يصح في زمان ويمرض في اخر اذ المتقابلان وهما الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن لا في زمان واحد
والمتقابلان اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي اذ لا تقابل بين عدميين كما سيأتي فان كانا
وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول اي مع الذهول عن الاخر فضدان سواء كان بينهما غاية الخلاف

ت

بتمامه

انواع التقابل

بان يكون منقضي كل مغاير المتقضي الاخر كالسواد مقتضاه اجتماع البصر والبياض مقتضاه افتراقه اولا كالسواد
والحمرة خلافا للحكماء في اشتراطهم غاية الخلاف وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فمتضايفان كالابوة
والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في التقابل بينهما كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالمقابل الوجودي اي قابلا للاتصاف به بحسب شخصه او نوعه او جنسه فعدم وملكة حقيقيان كالعمى
والبصر بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى فانه قابل للبصر بحسب الشخص والى الاكمه او العقرب اذ الاكمه قابل
للبصر لا بحسب شخصه بل بحسب نوعه الذي هو الانسان والعقرب قابل له لا بحسب شخصه ولا نوعه بل بحسب
جنسه الذي هو الحيوان لا بالنسبة الى العقل وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه
اي بذلك الامر الوجودي في ذلك الوقت فملكة وعدمه مشهوران في العرف العام كالمحية وعدمها بالنسبة
الى الكوسج لا الى الطفل وان لم يعتبر فيه كون الموضوع مستعدا للاتصاف بذلك فسلب وايجاب كزيد انسان
زيد ليس بانسان فانحصر المتقابلان في الضدين والمضافين والعدم والملكة والسلب والايجاب لا يقال
حصرها فيها ممنوع لان المتقابلين قد يكونان عدميين كالعمى واللاعمى لانا نقول العدم المطلق لا يقابل العدم
المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا عدم المضاف لكونه مجتمعا معه ضرورة صدق المطلق على المقيد ولهذا
العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود غير المضاف اليه كعدم الفرس وعدم الحجر لصدقهما
على كل موجود غير الفرس والحجر وايضا اللاعمى الذي هو سلب العمى انما هو البصر فرجع الى العدم والملكة وان
جعل عبارة عن عدم قابلية المحل البصر كان سلبا لامر وجودي فرجع الى السلب والايجاب قيل اقسام التقابل يدخل
بعضها في بعض كالتضاد في التضايف اذ السواد من حيث هو ضد البياض يضاف اليه لانهما وجوديان لا
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فلا يكون التضاد قسيما للتضايف بل قسما منه قلنا المضاف حيثية
السواد لا هو اي لا السواد الذي هو ضد له فالسواد من حيث الذات ضد للبياض ومن حيث العارض
وهو كونه ضدا له مضاف اليه لحصول تضادهما لذاتيهما وتضايفهما لحيثيتهما العارضة لهما قيل المقابل
من حيث انه مقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين شيئين فكيف يكون المضاف
مندرجا تحته اي المقابل اذ يلزم ان يكون الاخص من شيء مطلقا اعم منه مطلقا فلا يصح ان يكون موردا
لقسمته الى الاقسام الاربعة قلنا لا امتناع في ان يكون الشيء اعم من اخر باعتبار ذاته واخص منه باعتبار عارض
له كالحيوان اعم من الانسان ذاتا واخص منه عارضا مثل الحيوان الكاتب وهنا كذلك اذ المضاف مندرج تحت ما
صدق عليه المقابل اي ذات عرض لها المقابلة وهو اي المقابل بهذا المعنى اعم من المضاف لصدقه
على الضد والايجاب والسلب والعدم والملكة وعدم صدق المضاف عليها ومندرج تحته اي تحت المضاف التقابل
او الذات اي ذات المقابل معه اي مع التقابل لا الذات اي ذات المقابل وحده من غير اعتبار هذا الوصف
لانه اعم ومورد للقسمة وفي نسخة بدل قوله التقابل او الذات معه المقابل اوكلاهما اي ذات المقابل
ووصفه وهو التقابل والاولى التي شرحنا عليها اجود فروع خمسة على اقسام الكثير النوع الاول
المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا اي ولو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا كالاتحاد بحسب

الماهية

الماهية لاتحادهما حينئذ في الماهية ولوازمها والمحل فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للاخر وحينئذ فلم يتمايزا فيكون
هو هو اي احدهما عين الاخر لا مثلين لامتناع الاثنينية بدون امتياز وجوز المعتزلة اجتماعهما واحتجوا
بان الجسم يعرض له سواد ثم سواد اخر ثم اخر الى ان يبلغ غايته فاذا جاز حلول مثل واحد في محل جاز حلول
مثل اخر فيه لان حكم الشيء حكم مثله ورد بانهم ان ارادوا انه يجوز حلول مثل اخر على سبيل البدل فمسلم
ولا يلزم اجتماعهما او على سبيل الجمع فممنوع والقول بان حكم الشيء حكم مثله لا يستلزم ذلك واما حكاية السواد
فلا نسلم فيه التماثل اذ السوادات متخالفة بالشدة والضعف النوع الثاني التقابل بالذات اي بغير وسط
انما هو بين السلب والايجاب اما بين غيرهما فبالعرض لان كل واحد من المضافين والضدين والعدم والملكة
انما يقابل الاخر لاستلزامه اي كل من هذه المتقابلات عدمه اي عدم المقابل الاخر اذ السواد انما يقابل البياض
لاستلزامه عدم البياض وكذا الابوة انما تقابل البنوة لاستلزامها عدم البنوة فهذا الاستلزام هو الوسط
والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل كما لسائر المتباينات كالسواد والجسم
ولم يذكر العدم والملكة لان الاستلزام المذكور بينهما اظهر النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان و لا
يكذبان معا سواء وجد الموضوع ام لا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بل يكون احدهما صادقا
والاخر كاذبا واما المتقابلات في بقية الاقسام فيجوز كذبهما معا اما المضافان فيكذبان بان يخلو المحل عنهما
كخلو بعض الحيوانات عن الابوة والبنوة واما الضدان فيكذبان لعلة اخرى لعدم المحل كقولنا لزيد المعدوم
انه ابيض واسود وامضافه اي ولاتصاف المحل بالوسط الذي له اسم محصل كالفاتر فانه المتوسط بين
الحار والبارد وبالوسط الذي ليس له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
للخالي عن العدل والجور وخلوه اي ويخلو المحل عن الجميع اي الطرفين والوسط كالجسم الشفاف مثل
الفلك فانه خال عن جميع الالوان واما العدم والملكة فيكذبان اما لعدم الموضوع كقولنا المعدوم انه
بصير واعمى واما لعدم استعداده اي الموضوع لهما اي للملكة لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه و لا
بحسب جنسه كقولنا للسواد اعمى وبصير النوع الرابع المضافان يتلازمان في المحل ذهنا وخارجا طردا
اي يستلزم وجود كل منهما وجود الاخر وعكسا اي يستلزم رفع كل منهما رفع الاخر والضدان قد يلزمان
المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان بلا تخلل وسط كالصحة والمرض فانهما
متعاقبان البدن كذلك عند من لا يقول بان النقاهة واسطة او لا يتعاقبان كالحركة من الوسط اي و
المسافة واليه اي الى الوسط فانه لا بد ان يتوسطهما سكون على المشهور كما يأتي في مباحث المثل وقد يلزم
احدهما اي احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج وسواد القار النوع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين وفي نسخة اخريين بمسرا لخاد اخلين تحت جنس واحد سافل كالسواد
والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس سافل وهو اللون وفوقه الكيفية المبصرة التي
فوقها الكيفية المحسوسة التي فوقها الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضاد هما شيء واحد
تضادا حقيقيا والا يلزم ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد ولا يرد النقض بالحركة من الوسط

التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب

بحث العلة والمعلول

والسكون من حيث انهما متباينان بضادهما شي واحد وهو الحركة الي الوسط لانا لانسلم ان السكون ضد للحركة بل هو عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة الفصل السادس من باب الامور العامة في العلة والمعلول وفيه مباحث اربعة الاول في اقسام العلة وفي نسخة اقسامه اي ماذكر من العلة والمراد بها ما يحتاج اليه الشي مطلقا وهي اي اقسامها اربعة لان ما يحتاج اليه الشي اما ان يكون جزا منه اولا يكون جزا منه بل يكون خارجا عنه فالاول وهو ما يكون جزا منه اما ان يكون الشي موجودا به بالفعل وهو الصورة كالهية للسرير او يكون موجودا به بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير وتسميته بالمادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليها ويسمي العنصر ايضا باعتبار كونه مبدا للتركيب والقابل ايضا باعتبار قبوله الصور واستقسا ايضا باعتبار انها التركيب اليه وركنا ايضا باعتبار انه احدي المبادي الداخلة والثاني وهو ما لا يكون جزا منه اما ان يكون موثرا في وجوده وهو الفاعل كالنجار للسرير او يكون موثرا في موثريته اي موثرية الفاعل وهي ما يصير الفاعل لاجله فاعلا وهو الداعي للفعل والغاية له كالجلوس علي السرير فان النجار ما لم يتصور فائدة وجود السرير لم يفعله والفاعل والغاية مختصان باسم علة الوجود فقط والصورة والمادة لا يوجدان الا للمركب والغاية علة في الذهن معلولة في الخارج واعلم ان علة الشي ما يحتاج اليه الشي فان كان جميع ما يحتاج اليه فهو العلة التامة وان كان بعضه فالناقصة فيدخل في التامة الشرايط وزوال الموانع والناقصة اربع صوريه وماديه وفاعليه وغايه كما تقرر المبحث الثاني في بيان جواز تعدد العلل والمعلولات وهو قسمان تعدد العلة مع وحدة المعلول وعكسه فالاول ماذكره بقوله المعلول الواحد بالتشخص وهو ما يمتنع تصوره حمله علي كثيرين لا يجتمع عليه علل مستقلة بحيث يستلزم وجود كل منها وجود المعلول خلافا لبعض المعتزلة والا اي ولو اجتمع عليه علل لكان لا يستغني المعلول بكل واحدة منها عن كل واحدة منها فيكون مستغنيا ومحتاجا عنها واليها اي مستغنيا عن كل منها ومحتاجا الي كل منها معا وهو اي كون الشي مستغنيا عن شي ومحتاجا اليه معا محال فاجتماع العلل علي معلول واحد محال واعترض بان جهة الاحتياج غير جهة الاستغنا لان الاحتياج بسبب الحصول باحدهما معينا والاستغنا بسبب الحصول بغيره ولهذا استدل بعضهم علي المدعي بانه لو اجتمع عليه علتان مستقلتان فعلول الثانية ان لم يكن معلولا للاولي بعينه فهو خلاف المعروض وان كان اياه فيلزم تحصيل الحاصل ان كان المعلول باقيا واعادة المعدوم بعينه ان لم يكن باقيا وكل منهما محال والمتماثلات المتحدان بالنوع يجوز تعليلهما بمختلفين اي بعلتين مختلفتين بمعني ان احد المتماثلين واقع باحدهما والاخر بالاخري كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع مندرج فيه فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد والاول معلل بالسواد بالقياس الي البياض بمعني ان السواد محل لتضاد البياض والاخر معلل بالبياض بالقياس الي السواد بمعني ان البياض محل لتضاده للسواد والقسم الثاني ماذكره بقوله والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط يجوز تعدد اثاره ان تعددت الالات والمواد كالنفس الناطقة فانها مصدر لاحساسات وحركات مختلفة بحسب القوي والاعضا التي هي الاتها وكالعقل الفعال فانه مصدر لاثار مختلفة بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد اي الالات والمواد كان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد

فيه بوجه فجهته اي تعدد اثاره جمهور الحكما وتمسكوا عليه بان البسيط الحقيقي لو صدر عنه امران فلا ريب ان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك اي مفهوم كونه مصدر الهذا غير مفهوم كونه مصدرا لذاك لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخلا اي المفهومان او دخل احدهما في ذاته اي البسيط لزم التركيب وهو خلاف المفروض ولو خرجا عنها كانا معلولين لها اذ اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام اليهما وننقل مصدرية البسيط لهذه المصدرية غير مصدريته لتلك الي اخر ما مر ويلزم الدور او التسلسل وهما محالان واجيب عنه بان المصدريتين خارجتان قولكم كانا معلولتين قلنا ممنوع لان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما سيجي فلا يحتاج الي موجد وبتقدير الاحتياج اليه يكون التسلسل في الامور الاعتبارية والتسلسل فيها ليس بمحال كما مر وعورض متمسكهم بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في الحيز وتقتضي قبول الاعراض الوجودية كالمقادير عند كم انها الحكما مع بساطتها اي الجسمية والاول وهو التحيز غير الثاني وهو قبول الاعراض فيكون بالجسمية البسيطة مصدرا لامرين مختلفين فيبطل قولكم وقيد الاعراض بالوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة لصفات التنزيه لله تعالى واجاب الحكما عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل مركبة من المادة والصورة فتقتضي بواسطة الاتحاد اللازم للصورة التحيز وبالماهية قبول الاعراض فلا تتعدد اثار البسيط الحقيقي واما الاشاعرة فقد جوزوا تعددها كما علم من الجواب عن متمسك الحكما ولو احتج المحققات مستندة الي الله تعالى بلا الثالث في الفرق بين جز الموثر اي الفاعل وشرطه الجز ما يتوقف عليه ذات الموثر وحقيقته فيكون مقوما له والشرط اي شرط الموثر ما يتوقف عليه تاثيره لا حقيقة ذاته كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الشي يتوقف علي يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار المبحث الرابع في ان البسيط هل يجوز ان يكون فاعلا لشي وقابلا له معا قيل اي قاله جمهور الحكما الشي الواحد الذي لا تركيب فيه بوجه لا يكون فاعلا وقابلا معا لشي واحد من جهة واحدة لان الفاعل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول اذ لا يترتب عليه المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه اي المقبول اذ يجب ترتب المفعول علي الفاعل والاستلزام وعدمه متنافيان ومتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما فلا يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا معا والا لزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة ولان القبول غير الفعل لان الشي الواحد باعتبار القابلية مستفيد وباعتبار الفاعلية مفيد والاستفادة غير الافادة فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر بنا علي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا صدر عنه غير القبول امتنع ان يصدر عنه الفعل وبالعكس قلنا اي الاشاعرة في الجواب عن الاول عدم استلزام الشي لشي باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار اخر اذ يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان من جهتين نسبة الامكان من جهة القابلية ونسبة الوجوب من جهة الفاعلية فلا يستلزم من جهة ويستلزم من اخري نعم لا يجوز ان يكون القابل باعتبار كونه قابلا فاعلا وبالعكس وذلك ظاهر ولهذا اي لعدم المنافاة بين عدم الاستلزام للامكان والاستلزام للوجوب قيل نسبة القابل الي المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام وفي الجواب عن الثاني القول في ان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق ضعفه والله اعلم واعترض علي هذا الجواب بانه لا ينطبق علي دليلهم لانهم لم يقولوا

لوكان الشي الواحد فاعلا وقابلا لكان مصدرا الاثرين وهو باطل حتى عجابوا عنع بطلانه بل قالوا جهة
الفعل غير جهة القبول فلا يكون العلة الفاعلة قابلة لما فعلت واحتجت الاشاعرة بان صفات الله تعالى
الحقيقية زايدة على ذاته وهي صادرة عنه وقايمة به وهذا اخر الكلام في الامور العامة الباب الثاني في
مباحث الاعراض وقدمت على مباحث الجواهر مع ان الجوهر مقدم على العرض بالطبع لان المحسوس من
الجواهر المحسوسة اولا هو الاعراض ولان اكثر مباحث الجواهر لا يحصل الا باصول مقدرة في الاعراض
كالجسم الطبيعي فانه لا يتحقق معرفته الا بعد معرفة البعد والزوايا وغيرها من الاعراض وفيه فصول
اربعة الفصل الاول في المباحث الكلية العامة التي لا تختص بنوع من الاعراض وفيه خمسة مباحث المبحث
الاول في تعداد اجناسها المشهور عند القوم انحصار الاعراض اي اجناسها العالية في المقولات التسع
بحكم الاستقرا الذي لا يفيد اليقين اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومقابل المشهور اقوال
منها انها منحصرة في الكم والكيف والنسبة وهي اي المقولات التسع الكم وهو الاولى منها وهو ما اي عرض
يقبل القسمة لذاته خرج ما لا يقبلها كالنسب وبعض انواع الكيف وما يقبلها لا لذاته بل بالعرض كما يجي في
الكم بالعرض فيخرج به باقي انواع الكيف كاللون القابل للقسمة بالعرض وكالعلم المتعلق بمعلومين فانه من مقولة
الكيف وان كان كما بالعرض والكم قسمان منفصل كالاعداد ومتصل كالمقادير وهي الزمان والخط والسطح والجسم
التعليمي والمقولة الثانية الكيف وهو ما اي عرض لا يقبل القسمة لذاته خرج ما يقبلها لذاته وهو الكم و
لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج باقي المقولات وذلك كالالوان واورد على التعريف النقطة
والوحدة فانه صادق عليهما مع انهما ليستا من الكيف لما سيجي من عدم دخولهما في شي من المقولات
التسع ويرد بان التعريف لا يصدق عليهما كما لا يصدق بالعقول والنفوس لتفسيرنا ما بالعرض بقرينة
المقام وهذه الاشيا ليست بعرض والثالثة الاين وهو حصول الشي اي الجسم في المكان وهو
اما حقيقي لكون زيد في مكانه الذي يختص به او غير حقيقي ككونه في مكان لا يختص به ككونه في
بيت او مدرسة او بلد فلو قيل اين زيد صح ان يجاب بكل منها والرابعة المتى وهو حصول الشي
في الزمان او طرفه وهو الان فتدخل الحروف الانية والمتى ايضا اما حقيقي وهو حصول الشي في الزمان الذي
ينطبق عليه ككون الكسوف في وقت كذا او غير حقيقي وهو حصول الشي في الزمان الذي لا ينطبق عليه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا ويفرق بين الحقيقي من الزمان والمكان بان الزمان الواحد يشترك
فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي والخامسة الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشي اي للجسم بسبب نسبتين
نسبة بعض اجزايه الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها ونسبة اجزايه الى الامور الخارجة عنه
بان تختلف بها الاجزا في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقا والقعود
والانبطاح اذ القيام مثلا تعتبر فيه نسبة اجزا الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزا الى امور خارجة عنها
مثل كون راسه من فوق ورجله من اسفل ولا يكفي النسبة الاولى في الوضع والا لزم ان يكون الانتكاس قياما
والسادس الاضافة وهي النسب العارضة للشي اي للجسم بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة العارضة للاب

الباب الثاني في الاعراض

لم يثبت الجزم بان مضى جنس لما تحته هذا المرتضى التوحيد

الكم

قوله وبعض انواع الكيف اعلم ان البعض الاخر يقبل القسمة وسياتي في الكم وكان الذي لا يقبل القسمة اصلا فهو نحو الشجاعة والكرم ونحوها

الكيف

الاين

المتى

الوضع

الاضافة

والبنوة

والبنوة العارضة للابن فان كلا منهما نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى ولهذا سميت بالنسبة المتكررة هذا رسمها
واما حقيقتها فهي هيئة تعقل ماهيتها بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تعقل ايضا بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان مختلفتين كما ذكر ام متفقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة اذ بقية النسب وان عقلت
ماهيتها بالقياس الى تعقل شي اخر لكن الشي الاخر لا يعقل بالقياس الى تعقل النسبة والسابعة الملك ويقال له الجدة
وهو الهيئة الحاصلة للشي اي للجسم بسبب ما يحيط به كله او بعضه وينتقل المحيط به بانتقاله تخرج ما لا يحيط به كمن
وضع قلنسوة على راسه او درهما في كفه وما يحيط به ولا ينتقل بانتقاله كالبيت كالهيئة الحاصلة بالتعمم والتقمص
والتسلح والمحيط المنتقل قد يكون طبيعيا كجلد الحيوان او غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب او بالبعض كالخاتم والثامنة
ان يفعل وهو كون الشي موثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا فهو غير مبدا الفعل لبقايه بعده والتاسعة ان ينفعل
وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا فهو غير اثر الفعل لبقايه بعده فان يفعل وان ينفعل انما يقالان
على التاثير والتاثر ما داما فاذا انقضيا يقال لهما الفعل والانفعال كما يقال بعد الفراغ من القطع هذا قطع حاصل
من الفاعل وانقطاع حاصل في الثوب وبحث فيه العبري وغيره واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها اي عن
هذه المقولات يرد النقض بهما على الحصر فيها واجيب بانهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو في الامور
الموجودة وبانهما مندرجتان تحت مقولة الكيف اذ كل منهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وبان الحصر انما هو للاجناس
العالية من الاعراض وهما ليستا من الاجناس فضلا عن العالية ورد الاول بانهما لو لم يكونا عرضين لكانا جوهرين
وليس كذلك لاحتياجهما الى المحل والثاني بانه حصر الكيف في اقسام اربعة كما سيجي وهما خارجتان عنها والثالث
بان الجنس عاليا كان او لا يجب ان يكون صادقا على الانواع المندرجة تحته وشي من المقولات المذكورة غير
صادق عليهما فلم يكونا مندرجين تحتها وكذا حكم الوجود والوجوب والامكان وقول من قال الحصر انما هو للحقايق
الخارجية وهذه اعتبارات عقلية مدفوع بان كثيرا من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان
ينفعل واعلم ايضا ان جنسيتها اي جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحدة
منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا لا ذاتيا واعلم ايضا ان العرض ليس جنسا لها اي لهذه المقولات
لان عرضيتها مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لها لكان ذاتيا لها وذاتي الشي لا يحتاج الى برهان ورد
بان ذاتي الشي انما يكون كذلك اذا كان بديهي التصور ولا نسلم ان عرضية هذه المقولات مفتقرة الى
برهان وبيان عند تصورها بالكنه المبحث الثاني في امتناع الانتقال عليها اي الاعراض اجمع عليه اي على امتناع
الانتقال عليها جمهور العقلاء من المتكلمين والحكما واحتجوا على ذلك بان تشخص افرادها اي الاعراض لكونه امرا ثبوتيا
زايدا يجب ان يكون لعلة وجودية وهي محالها لان تشخصها ليس لنفسها اي لنفس ماهياتها ولا للوازمها والا اي ولو
كان تشخصها لشي منهما انحصرت انواعها اي الاعراض في اشخاصها اي لا يوجد في كل نوع منها الا شخص واحد كما مر
في بحث التعين لكن الثاني باطل اذ لكل نوع اشخاص متكثرة ولا يكون ايضا لعوارضها الحالة فيها اي في الاعراض
لتوقف حلولها اي تلك العوارض على تعينها اي تشخصها ماهياتها لان الشي ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض
فلو توقف تشخصها على تلك العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا يكون لامر خارج عن ذلك وعن محالها لانت

الملك

الفعل

الانفعال

قيل ان النقطة والوحدة من الامور العدمية

نسبته الي الجميع سوآ فافادته لتشخص هذا دون ذلك ترجيح بلا مرجح واذا لم يكن تشخصها لشي من ذلك
فهو لمحالها فلا ينفعك الاعراض عنها اي عن محالها وهو المطلوب لكن رد الاول بانا لا نسلم توقف حلول
تلك العوارض علي تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا يتاخر عن الحلول ورد الاخر بانا
لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة
بخلاف الجسم فانه يصح عليه الانتقال من جزء الي اخر فلا يجري دليل بطلان انتقال الاعراض فيه فانه اي الجسم
غير محتاج في تشخصه الي الحيز بل تشخصه حاصل بصورته المعينة بالمادة نعم هو محتاج الي الحيز في تحيزه
ويكفي في تحيزه حاصل له باعتبار اي حيز كان من حيزين والحاصل ان العرض في وجوده الشخصي يحتاج
الي المحل الذي حل فيه علي التعيين ولو تبدل ذلك المحل لم يبق وجوده كما كان بخلاف الجسم لا يحتاج في وجوده ده
الشخصي الي حيز معين بل هو ثابت في اي حيز كان فجاز عليه الانتقال بخلاف العرض هذا وقد نظر
بعضهم في الدليل بانا سلمنا ان تشخص الاعراض انما يكون بالمحال لكن لا نسلم ان تلك المحال معينة فيجوز
ان ينتقل عنها الي محال اخر مع بقاها بانها كالمادة بالنسبة الي الصورة فان تشخصها بصورة ما لا بصورة معينة
ولهذا جاز مفارقتها الصورة المعينة المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض اي هل يحل فيه او لا جوزه الحكما
ومنعه المتكلمون اي جمهورهم متمسكين بان المعني بالقيام اي بقيام الشي بشي حصوله في الحيز تبعا لحصول
محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فالمحل يجب كونه متحيزا بالذات والا لم يكن جعل احدهما تبعا للاخر اولي
من عكسه فلو قام عرض بعرض اخر وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض اخر فيه وذلك باطل اذ المتبوع ع
في التحيز لا يكون الا جوهرا لانه المتحيز بالذات كما مر وهو وفي نسخة وهذا اي التمسك ضعيف اذ القيام
ليس هو ما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت اي اختصاص احد الشيئين بالاخر علي وجه يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا ومحلا فان صفات الله تعالي قايمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالي وان سلم
ان القيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله اي العرض الحال تبعا لتحيز محل عرض اخر وهو الجوهر ككون
السواد فانه حال في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز وحلول السواد في الحيز بواسطة حلول
محله فيه وهو الجسم واحتج الحكما علي جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة
لا بالجسم فانها اي الموصوفة بهما اي بالسرعة والبطوء دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته
لم يوصف بشي منهما فقيام العرض بالعرض جايز الا انه لا بد من الانتها الي ما يقوم بالجوهر واجيب بانه
انما يلزم ذلك ان لو فسرنا القيام بالاختصاص الناعت اما لو فسر بما قاله المتكلمون فلا وفيه نظر المبحث
الرابع في بقا الاعراض اي استمرار وجودها جوزه الفلاسفة والمعتزلة ومنعه الشيخ ابو الحسن الاشعري
وتمسك فيه بوجهين احدهما ان البقا عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض
بالعرض كما مر وثانيهما بانه لو بقي لامتنع زواله واللازم باطل اتفاقا وكذا الملزوم والملازمة بينة
لانه لا يزول اي لا يجوز زواله لنفسه يعني ان ذاته تقتضي عدمه والا لزم ان لا يوجد ابدا وهو
باطل لانا نعلم بالضرورة انه كان او لا ممكنا فلا يجوز ان يكون ممتنعا ثانيا لاستحالة ان ينقلب الممكن

بحث قيام العرض بالعرض

بقاء الاعراض

ممتنعا

ممتنعا ولا يجوز ان يزول لموثر وجودي كطريان ضد للعرض الزايل علي المحل فان وجوده اي وجود الضد
المزيل الطاري علي المحل مشروط بعدم الضد الاخر المزال اذ المحل ما لم يخل عن ضد لم يتصف بضد اخر لامتناع
اجتماع ضدين في محل واحد فلو علل عدم الضد المزال به لزم الدور ولانه لما كان التضاد من الطرفين لم يكن الطاري
بازالة الباقي اولي من العكس بل الدفع اهون من الرفع ولا يجوز ان يزول لموثر عدمي كزوال شرط لوجود العرض
الزايل فانه اي شرط وجوده الجوهر فيعود الكلام اليه فنقول زوال الجوهر اما لنفسه او لموثر وجودي وهما محال لان
لما مر او عدمي كانتفا شرط من شروطه فذلك الشرط ان كان جوهرا يلزم التسلسل وتركه المصنف لظهوره وان كان
عرضا فيعود الكلام اليه ويلزم الدور وفيه نظر لجواز كون العرض الذي هو شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروط
ولا يجوز ان يزول لفاعل مختار كما يقال الله تعالي يعدمه اذ لا بد له اي للفاعل المختار من اثر يوجده والزوال
عدم لا يصلح ان يكون اثرا واذا كان لا بد له من اثر فيكون موجودا لا ذلك الاثر لا معدما وقد فرض معدما هنا خلف
واجيب عن الوجه بمنع الاول المقدمة مبني اي لا نسلم ان البقا عرض اذ العرض موجود والبقا ليس بموجود ولا
نسلم ان العرض لا يقوم بالعرض وقد مر بيانه وعن الوجه الثاني بان عدمه اي عدم العرض يقتضيه ذاته
اي ذات العرض بعد ازمنة اي بعد تعاقب زمان او اكثر والالزام يلزم انقلاب الممكن ممتنعا مشترك اذ يلزم
ان العرض اذا لم يبق زمانين كان جايز الوجود في الزمن الاول ثم انقلب ممتنعا في الزمن الثاني بعين ما ذكرتم او يجيب
بان عدم العرض يقتضيه موثر وجودي مباين اي منفصل عن محله اي العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزايل
علي محل اخر وطريان هذا الضد المزيل غير مشروط بزوال العرض الاخر المزال فلا يلزم الدور او يجيب بان عدمه
يقتضيه انتفا شرط وهو وفي نسخة هو عرض لا يستقر وجوده لا جوهر كما علم اذ العرض قسمان قار الذات مستمر
الوجود كالالوان والطعوم وغير قار الذات كالحركات والاصوات فيجوز ان يكون القار مشروطا بغير القار فاذا
انتفي غير القار انتفي القار لانتفا شرطه او يجيب بان عدمه يقتضيه فاعل مختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما يتجدد دا
اذ يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر الفاعل المختار لانه قد يوجد معدوما وقد يعدم موجودا وقد تمسك به اي بالوجه
الثاني المزيف النظام من متكلمي المعتزلة في امتناع بقا الاجسام حيث قال لو بقيت لامتنع زوالها واللازم باطل
ضرورة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا لموثر وجودي الي اخره ويمكن ان يكون هذا نقضا اجماليا الزاما
للاشعري بان يقال هذا الدليل غير صحيح لانه يدل علي امتناع بقا الاجسام كما احتج به النظام علي ذلك لكن التالي باطل
عند الاشعري فيكون دليله باطلا المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين بمعني ان العرض
الواحد الحال في محل هو بعينه لا يكون حالا في محل اخر اذ لو جاز ذلك لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين اذ لا فرق
بينهما فيما يعود الي جزم العقل وذلك محال ضرورة ونظر فيه بان قياس الاعراض علي الاجسام في الحلول بالمحال غير معقول
اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا علي امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد
لكن اجتماع العرضين في محل واحد جايز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض بمحلين لامتنع الجزم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل اذ جزم العقل بالمغايرة بينهما حاصل بالضرورة
ونظر فيه بان القايل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم بطلان اللازم وايضا لو جاز ذلك للزم اجتماع

علتين مستقلتين وبهما الحلان علي معلول واحد ويلو تشخص العرض الحالة فيهما الماران علة تشخص الاعراض بحالها
واللازم باطل لما مر في فصل العلة والمعلول وتقدم ثم ما فيه وزعم جمع من الاوايل وبهم قدما التكلم جوازه
في المتماثلات دون المتخالفات اوعندهم ان الاضافات المتماثلة كالجوار والقرب والاخوة تعرض لامرين
ويقوم بهما فالجوار بالمتجاورين والقرب بالقريبين والاخوة بالاخوين بخلاف المتخالفة كالابوة والبنوة
فان الاولي قايمة بالاب والثانية بالابن وزعمهم فاسد فان جواز هذا من ذاك وقربه منه واخوته له
غير العكس وان اتحد انوعا وحقيقته فهما عرضان لاعرض واحد وقال ابو هاشم الجبائي التاليف وهو ما
يعسر به انفكاك بعض الجسم عن الاخر من جملة الاعراض يقوم بجوهرين من جواهر الجسم والاآ ولو لم يقم بهما
لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الاخر فعدم انفكاك
الجوهرين المولفين انما هو لقيام التاليف وهو عرض واحد بهما فيجوز قيام العرض الواحد بمحلين وقال
ابو هاشم ايضا التاليف لا يقوم باكثر من جوهرين والا كان قام بثلثة لعدم بعدم الثالث لوجود انعدام العرض
بانعدام محله فلا يبقي الجوهرات الباقيان مولفين واللازم باطل ضرورة واجيب عن الاول بان احالة تعسر
الانفكاك بين الجوهرين واسناده الي احتياج التاليف اليهما الي الجوهرين المتالفين وقيامه بهما حتي يلزم
قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليست اولي من احالته واسناده الي احتياج احدهما الي الاخر حتي يكون
عسر الانفكاك لاجل افتقار احدهما الي الاخر اوليست باولي من احالته واسناده الي الصاق الفاعل المختار احدهما
بالاخر علي وجه يصعب انفكاكه فلا يلزم وجود عرض واحد يقوم بجوهرين به لعسر الانفكاك وايضا لا نسلم
ان التاليف قايم بكل منهما بل قايم بالمجموع واجيب عن الثاني بان التاليف الذي بين جوهرين غير التاليف الذي
يقوم بثلثة فلا يلزم من زوال الثاني زوال الاول الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة وقدمه علي بقية الاعراض
لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لانها غير مستقرة في ذات موضوعها تقرر الكمية
المبحث الاول في اقسامه وانما لم يقل في انواعه لانه جنسيته لم يتحقق ثم الكم ينقسم اولا الي متصل ومنفصل
لانه اما ان ينقسم الي اجزاء لا يشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمي العدد فانه مركب من الوحدات وليس
فيها واحد يكون حدا مشتركا بين سايرها لان الاثنين مثلا ليس لهما احد مشترك متوسط يكون مبدا لاحدهما
منتهي للاخر وكذا الخمسة فانه عند التقسيم ان حسب الوسط من الطرفين كانت ستة والا فاربعة او الي اجزاء
تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل كالان فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وكذلك الحد ليس خارجا منهما ٥
والا لكان التنصيف تثليثا فان لم يكن اي الكم المتصل قار الذات اي لم يجتمع اجزاؤه في الوجود بل تنقضي علي
سبيل التجدد والتصرم فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار وهذا اصطلاح والا فالزمان ايضا
مقدار فان انقسم المقدار في جهة واحدة فهو الخط فانه امتداد واحد لا يقبل الا تجزية واحدة طولا ويسمي
به اي بالخط وفي نسخة وبه يسمي السطح ان كان متناهيا مقدارا ووضعا فلا ينقض بالسطح الذاهب الي غير
نهاية في العرض العقلي ولا بالسطح الكري المحيط بالكرة كما هو اي الخط يسمي بالنقطة ان كان متناهيا
مقدارا ووضعا فلا ينتقض بالخط الذاهب الي غير نهاية ولا بالخط المحيط بالدايرة وان انقسم المقدار

في جهتين طولا وعرضا فهو السطح ويقال له البسيط وهو امتدادان متقاطعان لا يقبلان الا تجزيتين طولا وعرضا
وبه اي بالسطح ينتهي الجسم التعليمي وان انقسم في الجهات الثلث طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم التعليمي سمي به لانه
يبحث عنه في علم التعليم وهو الرياضي ويسمي به الرياضي لكثرة العلامات فيه ويقال للجسم التعليمي الثخين لكونه
ذا ثخن والثخن حشو ما بين السطوح وقيل الثخن ما يحصره سطح او اكثر فان اعتبرته اي الثخن نزولا اي من عال
الي سافل فعمق وان اعتبرته صعودا اي من سافل الي عال فسمك وقد يطلق العمق علي البعد المقاطع للطول
علي زوايا قايمة وهو اي الطول البعد المفروض اولا وقيل هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير
اعتبار تقدم وتاخر وقيل هو الامتداد الاخذ من راس الانسان الي قدمه ومن ظهر الحيوانات ذوات الاربع الي
اسفلها اي حوافرها وقيل من راسها الي ذنبها وقيل هو الامتداد كيف كان وقيل هو الامتداد الاخذ من مركز
العالم الي محيطه والعرض بالجر عطفا علي الطول لئلا يلزم كون العرض عمقا وانما فصل بينهما بما ذكر روما للاختصار
وهو اي العرض البعد المفروض ثانيا المقاطع للبعد المفروض اولا وقيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادين
المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الاخذ من يمين الانسان الي يساره ومن راس الحيوان الي ذنبه وقيل
من ظهره الي اسفله علي اختلاف التفسيرين وتحرير ذلك ان للطول خمسة معان الاول الامتداد المفروض اولا
الثاني اطول الامتدادين المتقاطعين من غير اعتبار تقدم ولا تاخر الثالث الامتداد الاخذ من راس الانسان
الي قدمه ومن ظهر الحيوان او راسه الي اخر ما مر الرابع الامتداد كيف كان الخامس الامتداد الاخذ من مركز العالم
الي محيطه وللعرض اربعة معان الاول البعد الذي يفرض مقاطعا للبعد اخر فرض اولا الثاني اقصر الامتدادين
السابقين الثالث المقدار الذي يفرض فيه البعدان اعني السطح الرابع البعد الاخذ من يمين الحيوان مطلقا
الي يساره وللعمق اربعة معان الاول الثخن الذي يحصره سطح او اكثر الثاني البعد المقاطع للبعدين المفروضين
الثالث الثخن الاخذ من فوق الي اسفل الرابع البعد الذي يحويه امام الانسان وخلفه ومن الحيوان فوقه
واسفله فقول المصنف الطول في ذوات الاربع هو البعد الاخذ من الظهر الي الاسفل سهو فانه العمق وكذا
قوله في العرض هو الاخذ من راس الحيوان الي ذنبه فانه الطول والطول والعرض والعمق حيثيات ماخوذة مع
اضافات عارضة لتلك الكمات كما يعرف من تفسيراتها المذكورة المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض
اما الكم بالذات فهو ما يكون كما في نفسه اي في حقيقته كالاعداد والمقادير واما الكم بالعرض فهو ما يكون
حالا في كم بالذات كالضوء القايم بالسطح وكالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض
ايضا لقيامه بالحركة المنطبقة علي المسافة التي هي كم بالذات ولهذا تقدر بالمسافة كما يقال زمان فرسخ
وزمان فرسخين وكم منفصل بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات ونحوها كالايام والاسابيع فالزمان كم
متصل في ذاته ومتصل بالعرض ومنفصل بالعرض ولا استحالة في كون الشيء من مقولة ويعرض له نهما
شيء اخر كما ان الاضافة تعرض لها اضافة اخرى وهي من مقولتها او ما يكون محلا له اي للكم بالذات كالجسم
الطبيعي الذي هو محل المقدار والمقدار كم بالذات متصل والمعدود الذي هو محل العدد والعدد كم بالذات
منفصل او ما يكون حالا في محله اي محل الكم بالذات بان يكون مع الكم الطبيعي الذي هو محل الكم المتصل

الكم

ك

الخط والسطح والنقطة

الكم بالذات وبالعرض

[illegible]

عدمبدا العرض

يعز

وهو الجسم التعليمي ولذلك يوصف تارة بالطول والعرض والعمق كما يقال هذا السواد طويل او عريض
او عميق وتارة بالقلة والكثرة كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او اقل من سواده او ما يكون متعلقا
به اي بالكم بالذات اي ما يعرض له كالقوة المتناهية والغير المتناهية فان اتصاف القوة التي هي الكم
بالعرض بالتناهي واللاتناهي انما هو بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فالتناهي وعدمه
وصفان للقوة وعارضان للعدد والزمان الذين هما كم بالذات المبحث الثالث في عدمية وفي نسخة
عرضية هذه الجهات وهي الاعداد والزمان والمقادير وهي الخط والسطح والجسم التعليمي قال المتكلمون
انها عدمية اما العدد وهو الكم المنفصل فلانه مركب من وفي نسخة من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود
لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة والكثرة والمركب من الامور التي لا وجود لها في الخارج لا وجود له في الخارج
واما الزمان الذي هو من الجهات المتصلة فلما سياتي في مبحثه واما المقادير التي هي من الجهات المتصلة فهي الجسمية نفسها
او جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من وفي نسخة من اجزاء لا تتجزى لا من الهيولى والصورة فلا اتصال حسي بين
الاجزاء حتى يكون فيه حد مشترك فلا مقدار وعلى تقدير تركبها من الهيولى والصورة ليست هي اي المقادير امرا موجودا
زايدا عليها اي على الجسمية والا اي ولو كانت المقادير امرا زايدا عليها حالا فيها لانقسمت تلك المقادير بانقسام
الجسم الذي هو محلها وهو الجسم الطبيعي اذ الحال في المنقسم منقسم بانقسامه على الوجه الذي ينقسم اليه فينقسم
الخط عرضا فينقسم في الجهتين لحلوله في السطح والسطح عمقا فينقسم في الجهات الثلث لحلوله في الجسم والنقطة
في جهة واحدة لحلولها في الخط فلا يكون الخط خطا ولا السطح سطحا ولا النقطة نقطة هذا خلف قيل انما يلزم
انقسام الحال بانقسام المحل اذا كان الحال من الاعراض السارية وليست هي اي المقادير من الاعراض السارية
فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها على الوجه المذكور واجيب عن ذلك بانا لا نسلم انها ليست من الاعراض السارية
بل هي منها وبين ذلك في السطح بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه
اي في الجسم ضرورة ووصف الاجزاء بالمفروضة دون الموجودة للاتفاق عليها وان كان السطح حالا في شيء من
الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض وهو السطح بالكثير
من المحال وهو محال او يوجد السطح لا بتمامه بل يوجد في كل جزء من الاجزاء شيء من السطح وهو المراد بالحلول السرياني
فلزوم القسمة للسطح ثبت ان المقادير عدمية فلا يكون اعراضا لما مر ان العرض هو الموجود في الموضوع احتج
الحكماء على ان المقادير زايدة على الجسمية بوجهين احدهما بان الجسم الواحد كشمعة معينة قد تتوارد عليه المقادير
المختلفة لانا قد نجعل تارة كرة وتارة مثلثا الى غير ذلك من المضلعات مع بقاء الجسمية المعينة حالها ومعلوم
ان الامور المتزايلة غير الباقي في جميع الاحوال فالمقادير زايدة على الجسمية وثانيهما بان الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد حجمه من غير ان ينضم اليه شيء والمتكاثف تارة اخرى بان يصغر
حجمه من غير ان ينقص من اجزائه شيء والجسم التعليمي عرض زايد على الجسم الطبيعي فصفاته اولى بان تكون
اعراضا زايدة فلا يكون المذكور من الجسم التعليمي وصفاته جوهرا اي جسما طبيعيا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي
واجيب عن الوجه الاول بان المتغير في الاحوال ليس المقدار بل هو اما الشكل لان الشمعة مثلا تارة تتشكل

كرة

بحث الزمان

المتكلمون انكروا وجود الزمان

كرة وتارة مثلثا الى غير ذلك واما اوضاع اجزاء الجسم بانتقالها من جهة الى اخرى فانه اذا زيد في الطول نقص في
العرض وبالعكس ونظر في ذلك بان تغير الشكل يستلزم تغير المقدار وعن الوجه الثاني بمنع المقدمات اي
لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم الطبيعي سلمنا انهما من صفات الجسم التعليمي
لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف فرع ثبوت الهيولى وسنبطله سلمنا ان الجسم التعليمي يتخلخل
ويتكاثف لكن لا نسلم انه اذا كان يتخلخل ويتكاثف لا يكون جوهرا المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده
وهم المتكلمون فزعموا انه لا وجود له في الخارج لانه لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات او لا فلو كان قار الذات
اجتمع الحاضر والماضي فيوجد مع يوم الطوفان فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان وهو فاسد ولو لم
يكن اي الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لاستحالة تقدمه
بالعلية او بالطبع لعدم الاجتماع او بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فيكون تقدمه بالزمان فيلزم ان يكون للزمان زمان
اخر ويعود الكلام اليه ويتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو
بذاته كتقدم الواجب على ما سواه لا بزمان اخر لان الزمان اذا كان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول
جزء اخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر فلا يلزم تسلسل والمثبتون للزمان وهم الحكماء تمسكوا في اثباته بوجهين
الوجه الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى مثلها في السرعة في تلك
المسافة المعينة وابتدأتا معا ووقفتا معا قطعتا المسافة معا فقد تساويا وان تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء

ابتدا

ووافقتها في الوقوف والسرعة قطعت من المسافة اقل مما قطعته الاولى ولذا قطعت اقل مما قطعته الاولى ان
وافقتها ابتداء وتركا اي ابتداء وانتهاء وكانت ابطأ من الاولى فبين اخذ الحركة الاولى وتركها في التقدير
الثالث امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها اي من المسافة الاولى ببطوء معين
للحركة الثانية الموافقة للاولى في الاخذ والترك وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها في التقدير الثاني
امكان اقل من ذلك الامكان الاول ايضا بتلك السرعة المعينة للحركة الاولى وهو اي هذا الامكان الاقل
جزء من الامكان الاول فيكون هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان والمساواة ولا شيء من العدم كذلك
اي قابل هذه الامور فيكون موجودا والمراد بالامكان الزمان الذي تقع فيه الحركة لا الامكان المقابل
للوجوب والامتناع لانه لا يقبل شيئا من الامور المذكورة فيكون الزمان موجودا وهو غير المسافة فان الحركة
البطيئة والسريعة المتوافقتين في الابتداء والوقوف مشتركان في هذا الامكان مع تفاوتهما في المسافة ومسافة
البطيئة اقل وما به المشاركة غير ما به المفاوتة الوجه الثاني كون الاب قبل الابن اي تقدمه عليه ضروري
يعرفه كل احد وتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتحققهما اي وجود الاب وعدم الابن
مع البعدية عنها اي عن القبلية ولا القبلية امرا عدميا لانها نقيض للاقبلية التي هي عدم واحد النقيضين يجب
ان يكون وجوديا فهي اي القبلية اذن امر زايد على الاب ثبوتي وليست قائمة بنفسها لانها من الامور النسبية
تستدعي محلا موجودا غير قار الذات توجد اجزاؤه على سبيل التقضي والتجدد وهو الزمان وقد يقال
كون اللاقبلية عدمية مبني على كون القبلية وجودية فلو كانت وجودية القبلية مبنية على عدم اللاقبلية

لزم الدور مع انه مر ان النقيضين يجوز ان يكونا عدميين كالامتناع واللاامتناع واجيب عن الوجه الاول
بان هذه الامكانات التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وقبول الزيادة والنقصان
انما هو بحسب الفرض فلا يدل على الوجود الخارجي فان المعدوم ايضا قد يقبلهما اذ من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد الى الابد
مع انهما معدومان وعن الثاني بما دل عليه بقوله وكذا القبلية اي فانها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فلا تستدعي
محلا موجودا فيه فلا يكون الزمان موجودا ثم المثبتون للزمان اختلفوا في حقيقته فقيل انه جوهر مجرد قائم بنفسه غير جسم
ولا جسماني واجب لذاته لا يقبل العدم والا اي ولو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع القبلية
وهذه البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده اي الزمان حال عدمه وهو محال فيكون فرض عدمه
مستلزما للمحال فعدمه محال فيكون وجوده واجبا ورد هذا الدليل بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه
اي الزمان بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا والعدم بعد الوجود اخص من العدم مطلقا ولا يلزم من
امتناع الاول امتناع الثاني فجاز ان يكون قابلا للعدم وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لانه اي الزمان محيط
بجميع الاجسام والفلك الاعظم كذلك وخلله ظاهر لعدم تكرر الحد الاوسط اذ احاطة احدهما بجميع الاجسام
غير احاطة الاخر بها ولانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج كما مر وقيل الزمان حركته اي حركة
الفلك الاعظم لانه غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم كذلك وفيه ما مر انفا من انه قياس من موجبتين في الشكل
الثاني وبان الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف بذلك فالزمان ليس حركة وقيل
الزمان مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو وتابعيه كالشيخين ابي نصر وابي علي واحتجوا
لذلك بان الدليل الاول من دليلي اثبات الزمان دل على انه اي الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان
كذلك اي قابلا للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا والا اي ولو كان كما منفصلا لانقسم
الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات غير منقسمة والزمان ينقسم ابدا بناء على امتناع
وجود الجوهر الفرد فهو اي الزمان كم متصل غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود
اليوم موجودا يوم الطوفان وهو محال بل يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك له مادة لحدوثه
ولا تكون تلك المادة المسافة اي مقدارها لان المتحركين المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة والمتفقين
في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدارها لكان مطابقا لها ولا تكون ايضا المتحرك
والا لكان الابطأ اعظم حجما من الاسرع لان المقدار فيه اكثر ولا تكون ايضا شيئا من هيآته اي هيآت المتحرك
القارة والا لكان هو ايضا قارا لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فتكون مادته هيئة غير قارة
فيكون الزمان مقدار الهيئة من هيآت المتحرك غير قارة وتلك الهيئة هي الحركة وتلك الحركة يجب ان تكون دائمة
لا تنقطع فحينئذ تكون حركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط اذا كانت من المركز او عند
المركز اذا كانت من المحيط والزمان لا ينقطع والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع القبلية فيكون زمانيا
فيوجد عند عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع وتكون تلك الحركة المستديرة اسرع
الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات كما يقال حركة هذا في ساعة وحركة ذاك في ساعتين الى غير ذلك

والاكبر

والاكبر انما يقدر بالاصغر فيقال هذا الثوب كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا لا عكسه وهو اي اسرع الحركات
الحركة اليومية التي للفلك الاعظم فالزمان مقدارها وهو المطلوب واعلم ان مدار هذه الحجة التي ذكروها في
اثبات ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم على ان قبوله المساواة والمفاوتة يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء
قبول المساواة والكمية انما يثبت لو ثبت قبولها اي قبول الزمان لهما بالذات اي بذاته فان كان قبوله لهما بغيره
فلا يقتضي الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود وعلى ان كونه اي الزمان كما متصلا غير قار بالذات يستلزم
ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع وهذه المقدمات كلها ممنوعة
ثم الزمان عند الاشاعرة واكثر المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال جاء زيد
عند طلوع الشمس لمن كان مستحضرا لطلوعها او طلعت الشمس عند مجيء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد وليس فيه
افادة حسه الزمان المبحث الخامس من مباحث الامر في المكان اتفق الجمهور على انه معلوم من جهة خواصه ككونه

بحث المكان

يصح انتقال الجسم عنه واليه ولكونه يستحيل حصول جسمين فيه ولكونه يتفاوت اذ مكان الكبير يزيد على مكان الصغير
الا انهم اختلفوا في ان هذا الامر المعلوم من هذه الجهة هل له وجود في الخارج اولا وهل هو حال في المتمكن او جزء
منه او خارج عنه وقد اخذ في بيان ذلك فقال المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل
من مكان الى مكان اخر ولو لم يكن موجودا لكان الانتقال من مكان الى اخر محالا اذ الانتقال من العدم الى
العدم محال ولان المكان مقصد المتحرك بالحركة الاينية ويشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما كان كذلك يكون
موجودا وهو خارج في نسخة وخارج عن المتمكن ليس جزءا منه ولا حالا فيه لان الجزء من الشيء وكذا الحال فيه
ينتقل بانتقاله بخلاف المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون جزءا منه ولا حالا فيه ثم الجسم المتمكن لما كان
منطبقا على المكان حالا له والمكان مملوء به فلا بد ان يكون بينهما ملاقاة وهي اما لا بتمام بل بالاطراف وتسمى
المماسة فالمكان السطح واما بتمام وتسمى المداخلة فالمكان البعد الذي ينفذ فيه المتمكن والبعد هل هو
موجود او مفروض فهذه احتمالات ثلاثة ذهب الى كل منها طائفة وقد اخذ في بيانها فقال وهو اي المكان السطح
الباطن للحاوي اي للجسم الحاوي المماس للظاهر اي للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو واتباعه والبعد
المجرد عن المادة بان لا يكون حالا فيها الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه لكان
خلاء لانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان عند شيخه افلاطون ومعنى

مطلب معنى قولهم مجرد عن المادة

كونه مجردا عن المادة اي غير المادة التي هي غير مادة المتمكن لا عن المادة مطلقا والمكان بهذا المعنى يسمى
بعدا اشطوريا اي نظيره بعد المتمكن وينفذ فيه والبعد المجرد المفروض الذي ينفذ فيه الجسم عند جمهور
المتكلمين ويعبر عن هذا البعد بالفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم منه واليه فالمكان على الاخير عبارة عن الخلاء

المكان عبارة عن الخلاء

لكن الخلاء على الاول منهما موجود وعلى الثاني معدوم وهذا دليل الاول وهو قول ارسطو ان المكان انما هو السطح
كما هو رايه او الخلاء كما هو راي افلاطون والمتكلمين والثاني وهو كونه خلاء باطل لوجوه الاول انه اي الشان
لا يكون المكان خلاء عدميا كما هو مذهب المتكلمين والا لما قيل وفي نسخة والا لم يقبل الزيادة والنقصان ولا
انتقال الجسم منه واليه الى غير ذلك اذ الامور العدمية لا تقبلها والتالي باطل اذ الخلاء الواقع بين موضعين

اعظم من الواقع بين جدار اي بيت ولا وجوديا كما ذهب اليه افلاطون لوجوه ثلثه الاول انه لو حصل جسم في
بعد موجود مجرد عن المادة لزم تداخل البعدين بعد المكان وبعد المتمكن واتحادهما لتساويهما في الماهية
واللوازم فلم يتميز البعد المكاني عن البعد الجسمي المتمكن ويجوز ذلك اي تداخل البعدين واتحادهما يفضي الي
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل قيل وقد يقال لا نسلم انه يفضي الي ذلك فان حكم
المجرد يجوز ان يكون علي خلاف حكم المادي فلا يلزم من تداخل المجرد والمادي تداخل البعدين الماديين حتي
يفضي الي المحال المذكور الوجه الثاني من الوجوه الدالة علي ان الخلا لا يكون وجوديا ان تجرده اي البعد
الذي هو الخلا لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك اي مجردا وليس كذلك فان ابعاد
الاجسام مقارنة لموادها ولا يكون تجرده لعوارضه والا لكان البعد المفتقر الي المحل لذاته مستغنيا عنه
لعارض وهو محال لان ما بالذات لا يزول بالعارض الوجه الثالث من الوجوه الدالة علي ان الخلا لا يكون
وجوديا ان البعد الذي هو الخلا ان كان مما يتحرك كان له بالضرورة حيز يتحرك عنه واليه وحيزه هو البعد
والبعد مما يتحرك فله حيز وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الي غير نهاية وهو محال لتناهي الابعاد
وان سلم ابعاد ذلك كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك المكان لا يكون بعدا
والا لكان داخلا في جملة الابعاد وهو باطل لاستحالة ان يكون كل شي مكانا فلا يكون المكان بعدا
بل يكون سطحا وهو المطلوب وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع له عنها اي عن الحركة ان كان هو الذات
اي ذات البعد او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة بذواتها او بما يلازمها
عن الحركة والتالي باطل وان كان المانع عنها مما يعرض لها اي للذات فطبيعتها اي طبيعة الذات
من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويعود الالزام المذكور فيه وهو ان يكون هناك
ابعاد متداخلة الي غير نهاية او كون المكان غير بعد الثاني من الوجوه الدالة علي نفي الخلا انه
لو كان خلا والحركة لا تقع الا في زمان فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلا مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان
وقوعها في فرسخ ملا غليظ كالما مثلا عشر ساعات مثلا وزمان وقوعها في ملا اخر رقيق قوامه عشر قوام
الملا الاول كالهوا لكونه ارق من الملا الاول يكون زمان وقوع الحركة فيه عشر زمان الملا
الاول ساعة لان نسبة رقة هذا الملا الي الملا الاول كنسبة زمان الحركة في الخلا الي زمان الحركة
في الملا الاول لان المعاوق فيه اقل فكلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق وهو الحركة
في الملا كزمان عديم المعاوق وهو الحركة في الخلا فهذا خلف وبذلك علم انه لو وجد خلا لاستحال
وقوع الحركة فيه لكن الحركة جائزة عندنا فيعلم ان الخلا ممتنع الخلا الوجه الثالث من الوجوه الدالة
علي نفي الخلا انه لو كان خلا سواء كان عدما اي بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا موجودا
متشابها اي متماثل الاجزاء كما هو مذهب افلاطون لزم ان لا يكون فيه جسم ولا يتحرك عنه
او اليه والتالي باطل لان لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولي من حصوله في البعض الاخر والا
يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يسكن فيه اي في بعض جوانبه ولا يميل اي يتحرك من بعضها اليه

اي

أي الي بعض آخر لا يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه لو ثبت خلا لامتنع سكون الجسم فيه وحركته عنه واليه واجيب عن
الوجه الاول الدال علي نفي الخلا بانا نختار ان الخلا عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان مدفوع
بان الزيادة والنقصان وغيرهما اي قبولها انما هو باعتبار العرض والعدمي يقبلها باعتباره واجيب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة علي انه ليس وجوديا بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين
واتحادهما غايته انه عند حصوله فيه لا يحس بالبعدين وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد ولا
عدم الامتياز في الواقع وعن الثاني منها بانا نختار ان تجرده لعارض لاجل ان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنا
عن المحل ولا الحاجة اليه بل عروض كل منهما للذات بواسطة امر خارج وعن الثالث منها بانا لا نسلم ان المانع
من حركة البعد ان كان الذات او ما يلازمها يلزم ان لا تتحرك الاجسام لان البعد لا يقبل الحركة حالة كونه
مجردا عن المادة وذلك اي امتناع قبولها حينئذ لا يوجب امتناع حركته حالة كونه ماديا فالمانع من الحركة هو
ذات البعد بشرط التجرد واجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة علي نفي الخلا بانا لا نسلم انه يلزم مما ذكر فيه
ان يكون زمان المعاوق كزمان عديم المعاوق لاجل ان الحركة لذاتها اي من حيث هي تستدعي زمانا والا اي وان
لم تستدعه لذاتها بل المعاوق كانت الحركة في الخلا لا في زمان لعدم المعاوق وهو محال اذ كيف يقع الحركة لا في زمان
وكل نقلة اي حركة فهي واقعة علي مسافة حالة كون الحركة منقسمة ومتجزية بانقسامها اي المسافة الي اجزا بعضها
قبل وبعضها بعد فيكون مقتضي الحركة الخالصة والملائية قدرا معينا من الزمان وهو ساعة بحسب هذا
الغرض وهو محفوظ في جميع الاحوال والزايد علي الساعة هو مقتضي المعاوق بحسب رقة وغلظا فيكون زمان الحركة
في الملا الرقيق ساعة بمقتضي الحركة وعشر تسع ساعات وهو تسعة اعشار ساعة بمقتضي المعاوق اذ معاوقة الرقيق
عشر معاوقة الغليظ فلا يكون زمان الحركة في الملا الثاني مساويا لزمان الحركة في الخلا فلا يلزم تساوي زمان ذي المعاوق
وزمان عدم المعاوق واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة علي نفي الخلا بعدم تشابه اجزائه ومساواته لمقدار العالم
اي لبعده بمجموع العالم حاصل فيه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم لو كان ثم موضع آخر خال وهو ممنوع وحصول
بعض الاجسام من اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض لما بينهما اي بين بعض الاجسام وبعض الجوانب من الملايمة
والمنافرة كملايمة اللطيف للمحيط والكثيف للمركز ومنافرة العكس ولما بينهما من اوصاف العرض والبعد اذ طبيعة بعض
الاجسام تقتضي القرب من بعض افراد الخلا وطبيعة بعض اخر تقتضي البعد منه كان طبيعة الخفيف المطلق كالنار تقتضي
القرب من المحيط وطبيعة الثقيل المطلق كالارض تقتضي البعد منه لاتصافها بالقرب من المركز والحق انه لا حاجة
لشي من ذلك بل المرجح هو ارادة الفاعل المختار وعورض دليل القايل بان المكان السطح بان القول بالسطح باطل
والا اي ولو لم يكن باطلا بل حقا لتسلسلت الاجسام الي غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة وتقدم ان الحيز
سطح الجسم الحاوي فيكون لذلك الجسم ايضا حيز وهلم جرا وايضا لو كان ذلك حقا لما كان الحجر الساكن في الماء عند
جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح المذكور كانت الحركة
هي مفارقة سطح الي سطح اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكونه اي الحجر بقا نسبته مع الساكنات فيكون
ساكنا ومفارقته سطحا لسطح اخر لا ينافي سكونه لانا نقول ممنوع ذلك لان بقا النسبة اي نسبة الجرم مع الساكنات

معلل بسكونه فلا يكون سكونه بقا نسبته مع الساعات لان العلة غير المعلول وايضا لو كان المكان هو السطح للزم ازدياد
المكان ونقصه والمتمكن بحاله واللازم باطل وذلك كما اذا لعبت شمعة مدورة فان مكانها وهو السطح المحيط بها قد ازداد
علي مكانها الذي كان لها عند تدويرها وبالعكس اي اذا اتخذت شمعة مكعبة فان مكانها قد نقص عن مكانها الذي
كان لها عند تكعيبها وردت هذه المعارضات اما الاول فبانا لا نسلم ان كل جسم له حيز فان القايل بان المكان هو السطح
يقول الاجسام تنتهي الي جسم ليس له حيز كما في الفلك الاعظم فانه لا حيز له بل له وضع فقط واما الثانية فبانا لا نسلم
ان الحركة مجرد مفارقة سطح بل هي مع توجه المتحرك الي سطح اخر والتوجه غير متحقق في الحجر المذكور واما الثالثة
فبانا لا نسلم ان المتمكن بحاله اذ مقداره يتغير فانه يزيد في العرض وينقص في الطول وبالعكس والدليل علي امكان الخلا
وجوه ذكر منها المصنف وجهين الاول انه لو فرض صفحة ملسا اي لا اختلاف في اجزايها ارتفاعا وانخفاضا ولا مسام فيها اصلا
عن صفحة مثلها دفعة بعدا منطبقا فيها بحيث لا تتخللهما شي لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء
انما يصل الي الوسط من الاطراف بناء علي راي الحكيم فكان لونه علي الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول الجسم
في زمان واحد في مكانين ورد ذلك بانه ان اريد بالدفعة الآن فلا نسلم جواز الرفع فيه لانه حركة والحركة
لا تقع الا في زمان وان اريد بها الزمان الخاص فلا نسلم ان الوسط عند حركة الاعلي عن الاسفل يبقى خاليا
بل يتحرك الجسم من الطرف الي الوسط في ذلك الزمان اما علي راي المتكلم فيجوز حصول الجسم في الوسط علي الاول
المحال بدون المرور علي الطرفين والوجه الثاني انه لو لم يكن خلا للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم
اي تصادمها واللازم باطل لان البقة اذا انتقلت من مكانها الي اخر وهو ايضا مملوء بجسم فيشغل ذلك الجسم من مكانه
الي مكان البقة او الي مكان اخر اذ لو لم يشغل لزم تداخل الجسمين وهو باطل واشغاله الي مكان البقة يستلزم
الدور والي مكان اخر يستلزم التدافع وهذا ايضا علي راي الحكيم اما علي راي المتكلم فيجوز ان يعدم الله تعالى
الجسم الذي قدام البقة ويخلق اخر مكانها لا يقال لم لا يجوز ان يشغل البقة الي مكان مملو والجسم الذي
فيه الي مكان اخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم وتدافعها بل يتخلخل ماوراه اي يعظم حجم الجسم الذي وراه
ويملو مكانه ويتكاثف ما قدامه اي يصغر حجم الجسم الذي قدامه ويملو مكانه بحيث يبقى للبقة مكان اذ المادة
قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس فلا يتحقق خلا لانا نمنع ذلك لان زوال المقدار
عن الهيولي وحصول اخر فرع علي وجود الهيولي وعرضية المقدار وكونه زايدا علي الجسم فكلاهما ممنوع كما علم

في محله الفصل الثالث في الكيف وهي المقولة الثانية من المقولات التسع الاستقرا دل علي انحصار هذه المقولة في
اقسام اربعة القسم الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس كالعلم والحياة والثالث الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والزوجية والرابع الاستعدادات
اي الكيفيات الاستعدادية كاللين والصلابة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث ستة
الاول في اقسامها مطلق الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات والا اي وان لم يكن راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل فتسمي انفعالات وزيدت ياء
النسبة في الاولي لرسوخها واستقرارها وسميت الاولي انفعاليات والثانية انفعالات لوجهين

الاول لانفعال الحس عنها اي عن تلك الكيفيات اولا بخلاف نحو الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل عنها ثانيا والثاني
لانها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا بالانفعال اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم اذ حلاوة العسل شخصها
تابعة للمزاج العسلي لانها تكونت في مادة تكونت عسلا فاشتعلت انفعالا احدثت الحلاوة بذلك وكذا حمرة الدم
تابعة للمزاج الدموي او بالنوع كحرارة النار وبرودة الما اذ حرارة النار ليست شخصها تابعة للمزاج لانها شخصها
تابعة للنار ولا مزاج لها لانها بسيطة والمزاج انما ينشو من امتزاج العناصر فحرارة النار ليست شخصها تابعة لمزاج
الجسم المركب الحار بل التابع له حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فحرارة النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا شخصها
وكذا الكلام في برودة الما وهي اي الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الي الملموسات
اي الكيفيات المدركة بحس اللمس وهي عشرة انواع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمي هذه الاربع
كيفيات اول لاتصاف البسايط العنصرية بها اولا اي بالذات وبتبعية البسايط تتصف المركبات بها ثانيا
والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وهذه الستة تتصف البسايط لا بالذات بل بواسطة
تكيفها بالاربعة السابقة والي المبصرات وهي المدركة بحس البصر وهي الاضوا والالوان والي المسموعات اي المدركة
بحس السمع وهي الاصوات والحروف والي المذوقات اي المدركة بحس الذوق وهي الطعوم والي المشمومات اي المدركة
بحس الشم وهي الروايح البحث الثاني في تحقيق الملموسات وقدمت علي ساير المحسوسات لان الاجسام العنصرية
لا تخلو عنها بخلاف ساير المحسوسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها اي من جملة المحسوسات التي هي اظهر
وابين من غيرها فلا حاجة الي تعريفها بحد او رسم لكن ربما يحتاج الي التنبيه علي بعض خواصها المميزة بعضها عن بعض
فقال والحرارة يحصل بها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها اذا اثرت في الجسم المركب من اجسام مختلفة
في اللطافة والكثافة تصعد الالطف فالالطف لان الالطف اسرع قبولا للخفة فيبادر الي الصعود فيتفرق
الاجسام المختلفة ويشغل كل منها الي حيزه الطبيعي فيجتمع كل جزو الي ما يشاكله بمقتضي طبعه اذ الجنسية علة
الضم فالجزء الهوايي ينضم الي الهوا والمايي الي المايي والارضي الي الارضي الا اذا كان الالتحام بين الاجزا
البسيطة شديدا فيفيد الحرارة سيلانا ودورانا ان كان الجزء اللطيف والجزء الكثيف قريبين من الاعتدال
ولا تفيد التصعيد والتفريق لما بينهما اي الجزئين من التلازم والتجاذب لانه كلما مال اللطيف الي الصعود جذبه
الكثيف الي الانحدار فيحدث حينئذ حركة دورية وسيلان كما في الذهب اذا ذاب بالحرارة وتفيد الحرارة
تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لما افادته الا مجرد التسخين
كما في الياقوت والحجر والطلق وهو دوا الاهل الا اكسير وتخلف التصعيد عن الحرارة في هذه الثلثة لا لانه ليس فيها
قوة التاثير بل للمانع والتخلف للمانع لا يدل علي عدم المقتضي وتفيد الحرارة تصعيدا ابا لكليه ان قويت اي الحرارة
والجزء اللطيف اكثر من الكثيف بان غلب عليه كالنحاس المزنجر بالنوشادر زنجرة قوية والاشبه بالحق ان الحرارة
الغريزية وهي التي بها قوام الحياة مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان تلك تحفظ الحياة وهذه تبطلها ولان
تلك تزول بزوال النفس الناطقة وهذه تبقى بعدها وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب النيرة مغايرة
للحرارة النارية بالنوع فان الاعشي يتاثر بحرارة الشمس حيث يحس فيها دون الحرارة النارية ولان حرارة

مو

بحث الكيف

الفرق بين الانفعاليات والانفعالات

الملموسات

الشمس تنبض الكرباس وتنضج الفواكه بل ليلا ان ادراكها في البلاد الحارة اسرع وحرارة النار تحرقهما وقبل
هي اي الحرارة الغريزية الجز الناري اي حرارته في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج لان الجز الناري اذا
خالط اجزا افاد المركب منها طبخا واعتدالا وقوا اما اذا لم يبلغ في الكثرة بحيث يحرق وفي القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجد للا
عتدال فحرارة الجز الناري هي الحرارة الغريزية والتفاوت بينهما ليس بالماهية بل بان الغريزية جز من المركب والنارية
ليست لذلك وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله اي دليل الحدوث بها التجربة فانا نجد في الجسم المتحرك حرارة لم
تكن قبل الحركة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة التي هي غير النار وهي الهوا والما والارض
فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر في وسط الافلاك كالقطرة في البحر المحيط بل اقل بكثير واللازم
باطل فكذا الملزوم لانا نمنع الملازمة لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن ما جاورها وحاصله
ان الحركة انما تحدث الحرارة فيما تقبلها لا فيما لا تقبلها لان وجود الحوادث دائر مع وجود الفاعل والقابل جميعا واما
البرودة فقيل هي عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فخرجت الافلاك لانها لا حارة ولا باردة فالتقابل
بينها وبين الحرارة عند هذا القايل تقابل العدم والملكة ويدفع هذا القول بان المحسوس من الجسم البارد وهو
البرودة ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به بالذات ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة
لعدم تغير الجسمية وهو باطل بل البرودة كيفية وجودية ضد الحرارة لانها تقتضي الثقل والتكاثف والحرارة تقتضي
الخفة والتحلل فبينهما تقابل التضاد واما الرطوبة فقال الامام الرازي وعليه الاكثر هي البلة الجارية على ظاهر
الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء خلاف الهوى فانه لا يلتصق بغيره
لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق بالجسم منه لانا نمنع ذلك لانه وان كان الصق منه الا انه
ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وتلك في الماء
اكثر على ان الرطوبة ليست شدة الالتصاق بل سهولته والماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع فيه اسهل
من غمسها في العسل وقال الحكما هي اي الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه وعليه قيل
يلزم ان يكون النار ارطب من الماء لانها ارق قواما فيكون اقبل للتشكل واسهل للترك له واجيب بانه يمكن
ان يقال غاية اللطافة مانعة من ذلك غاية الكثافة وهي اي الرطوبة بالتفسيرين غير السيلان فانه
اي السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متناصلة اجزاؤها في الحقيقة اي في نفس الامر متواصلة في الحس
يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب او الرمل كان سيالا مع انه ليس رطبا واليبوسة مقابلها اي مقابل
الرطوبة يقابل التضاد على التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني كيفية يصير بها الجسم صعب التشكل
ومما يقتضيان انفعاليتان كما ان الحرارة والبرودة فعليتان فعليتان واما الخفة والثقل فهما قوتان طبيعيتان
للجسم يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة من المركز وهي الخفة او مدافعة هابطة الى المركز وهي الثقل
والمدافعة غير الحركة فان في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا توجد المدافعة الصاعدة وفي الحجر المسكن
في الجو قسرا توجد المدافعة الهابطة ولا حركة فيهما ويسميهما اي المدافعتين وفي نسخة ويسميها اي المدافعة
الصاعدة فيها المتكلمون اعتمادا والحكما ميلا طبيعيا وهو اي الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي

اذ لو وجد فيه ذلك فاما ان يكون المدافعة عنه او اليه وكل محال اما الاول فلامتناع المدافعة عنه لاستلزامها
كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واما الثاني فلامتناع المدافعة اليه لاستلزامها تحصيل الحاصل ثم الميل
قد يكون نفسانيا اي اراديا وهو ما كان انبعاثه من الجسم بقوة شاعرة كاعتماد الانسان على غيره بغير حركة منهما
وقد يكون طبيعيا وهو ما كان انبعاثه من الجسم بقوة غير شاعرة كما في ميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهذا القسم
موجود في نسخة وعليها شرحت وقد يكون قسريا وهو ما كان انبعاثه من غير الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق
وقد يجتمع ميلان في جسم واحد الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل اذ فيه ميل طبيعي وميل قسري ولهذا كان
في النزول اسرع من الحجر الذي ينزل بنفسه وكما في الانسان المنحدر من جبل بارادته اذ فيه ميل نفساني وميل
طبيعي وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرناه اي الميل بما يوجب اي بقوة توجب المدافعة لا ان فسرناه بها
اي بالمدافعة نفسها لامتناع المدافعة عن الشي الواحد واليه في حالة واحدة ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع
ميلين الى جهتين تختلف في السرعة والبطو حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة
اذا اختلفا في الصغر والكبر سرعة وبطا اذ الاكبر ابطا لان الميل الطبيعي فيه اكثر لان المعاوقة من قبول
الحركة القسرية فيه اعظم مما في الاصغر مع تساويهما في الميل القسري ورد ذلك بجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة
الجسم او حجمه او مقداره لا ميله لا يقال على الدليل الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا يسلب المدافعة عنه
فلو اجتمع ميلان الى جهتين لزم اجتماع المدافعة عن الشي واليه دفعة وهو محال لانا نقول المعلول ينفك
عن علته بالمانع والميل القسري هنا مانع من المدافعة والصلابة ممانعة الغامز واللين عدمها اي عدم ممانعة الغامز
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويكونان من الاستعداد اذ نية لا من الملموسات وقيل اي وقال المتكلمون بينهما
كيفيتان وجوديتان يقتضيانهما اي ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد ويكونان من الملموسات
والملاسة والخشونة قد اختلف فيهما ايضا فالملاسة عند قوم هي استواء وضع الاجزاء بان لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض والخشونة لا استواء اي وضع الاجزاء بعكس ما ذكر وهما اي الملاسة والخشونة على هذا التفسير من
مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بالكيفيتين التابعتين للوضع بان يقال الملاسة كيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء
والخشونة كيفية تابعة لعدم استواء وضعها فيكونان من مقولة الكيف المبحث الثالث في تحقيق المبصرات بالذات
وهي الالوان والاضواء وما عداهما من الوضع والشكل والقرب والبعد والصغر والكبر والتفرق والاتصال
الى غيرها من الاحوال فانما تبصر بواسطتهما اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية اي حقيقة وهلية اي وجودا
لان تصورها حاصل لكل احد ولا يرتاب احد في وجودها فلا يحتاج الى تعريف وما يقال من ان السواد هيئة
قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة له رده لان العقلاء بداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض
من غير نظر الى قبض وتفرقة فعرفهما بهما تعريف بالاخفى وقدمت الالوان على الاضواء لان اللون متوقف
على الضوء وجودا عند الشيخ وخفاء عند الامام لان اللون اقوى وجودا واشمل للاجسام وقد قيل لا وجود للون
ولا حقيقة للون بل البياض يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الصافي الثخين فانه لا سبب لبياض الثلج الا مخالطة الهواء وتعدد الضوء في اجزاء صغار

جمدية شفافة دون مزاج يتصفيه ولذا لاسبب لبياض البلور المسحوق وموضع شق الزجاج الا ذلك لانا نعلم
ان الاجزا الصلبة عند اجتماعها لاتنفعل بعضها عن بعض والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور وفي نسخة
غوور اي نفوذ الضو فيه اي في الجسم الاسود واجيب عنه بان ذلك اي ما ذكرتم من مخالطة الهوا للاجسام
الشفافة ونفوذ الضو فيها وعدمها فيه يكون ايضا سبب حدوثهما اي البياض والسواد اي يكون لحدوثهما اسبابا
منها ما ذكرتم ولا يلزم منه ان لايكونا حقيقيين فهما كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج مع ان ذلك
منقوض ببياض البيض المسلوق كما قاله والبياض يحس به فيما لايعقل فيه ذلك اي ما ذكر من مخالطة الهوا الاجسام
ونفوذ الضو فيها كالبيض المسلوق بالنار فان الهوا لايخالطه لثقله ولو كان البياض بمخالطة الهوا لكان اخف
ولبن العذرا وهو دوا شبيه باللبن المذاب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه القلي وصفي
غاية التصفية فيعقد ويبيض غاية الابيضاض وليس بياضه بمخالطة الهوا للاجزا فانه يخف بعد الابيضاض
وهو اي جفافه بعد الابيضاض دليل قلة الاجزا الهوائية وكثرة الاجزا الارضية فيه وفي نسخة بدل الهوائية
الهوا وفي نسخة بدل قوله فانه الخ فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اثقل والدفا اي قبله وهي اكثر فائدة
والمشهور من القوم ان اصل الالوان السواد والبياض والباقي منها يتركب منهما وقيل اصلها البياض والسواد
والحمرة والخضرة والصفرة والباقي تتركب منها وحقيقة الحال غير معلومة فينبغي التوقف في ذلك وزعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضو لانا لانحس بها في الظلمة وذلك اي عدم الاحساس بها في الظلمة
اما لعدمها اي الالوان في الخارج او لعائق الظلمة عن الابصار والثاني وهو معاوقة الظلمة باطل لان الظلمة
عدم الضو ومعلوم ان العدم لايعوق عن الابصار ولان من كان في غار مظلم يرى ما في خارجه ولا تعوقه
الظلمة فتعين الاول وهو عدم الالوان والاعتراض الذي اورده الامام عليه هو انا لانسلم الحصر فيما
قاله لم لايجوز ان يكون الضو شرط ابصارها لاشرط وجودها فلا ترى الالوان عند عدمه اي الشرط وقد
الضو لانتفا المشروط بانتفا شرطه هذا فرع على وجود الالوان الالوان قد توجد شديدة وذلك اذا
كانت صرفة كالبياض الذي لم يخالطه شي من اجزا السواد وغيره وكذلك من الالوان كما قد توجد ضعيفة
وذلك اذا اختلط بها من الالوان اجزا صغار تضادها اختلاطا لاتتميز معه في الحس اذ المختلط من ذلك يرى
ابيض لكن بياضا ضعيفا واما الاضوا فغنية عن التعريف لبداهتها وقيل لاغنى لها عنه وعليه اختلفوا
في حقيقتها فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضي بذاته وتتصل بالجسم المستضي وانما قيل انها اجسام
لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب المضية بذاتها وانعكاسها عما يقابلها الى غيره والانحدار
والانعكاس حركة فالاضوا متحركة وكل متحرك جسم فالاضوا اجسام واجيب بمنع الصغرى ومنع دليلها
اي لانسلم انها متحركة اذ لانسلم انها منحدرة لانها لو كانت منحدرة لرأيناها في وسط المسافة كذلك
بل هي تحدث دفعة في المقابل القابل لكن لما كان حدوثها من اشيا عالية توهم انها نزلت وانحدرت وكذا لا
نسلم انها منعكسة بل هي تحدث دفعة في الجسم المنعكس اليه الضو بتوسط المقابل القابل وايضا عورض
الدليل المذكور بانها اي الاضوا لو كانت اجساما متحركة بمعنى طباعها لعدم التسر والارادة لتحركت

الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى اكثر من جهة فلا تحصل الاضاءة الا في تلك الجهة وليس كذلك فان
الضو يقع على كل جسم من كل جهة وبالجملة فالجمهور على ان الاضوا ليست باجسام بل هي كيفيات مبصرة وايضا
لو كانت اجساما وكانت محسوسة يستر ما خلفها وكان الاكثر ضوا الاكثر سترا لما خلفه والواقع
خلافه لان الضو لا يستر ما تحته ومنع بان كثيرا من الاجسام المحسوسة كالزجاج الملون الصافي لايستر ما تحته
ولهذا قيل الاولى ان يقال لو كان الضو جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضو عند حصول
الضو فيه واللازم باطل وفيه نظر وان لم تكن اي الاضوا بعد تركبها اجساما محسوسة لم يكن
الضو محسوسا وهو باطل حسا وقيل هو اي الضو اللون نفسه لا امر زائد عليه بل اللون ان كان في غاية
الظهور فهو الضو او في غاية الخفا فالظلمة والمتوسط بينهما ظل وله مراتب مختلفة في الظهور والخفا ○
بسبب اختلاف القرب والبعد من هذين الطرفين ومنع هذا القول بانه اي الضو قد يحس به دون
اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوئية ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفا شرطه او لانتفا
شرطيه ولو كان الضو نفس اللون لامتنع الاحساس باحدهما دون الاخر ثم ان منها اي من الاضوا
ما هو ضو اول وهو الضو الحاصل في الجسم من مقابلة المضي بذاته كالشمس ويسمى ذلك الضو ضيا ان
قوي الضو كما في وسط النهار ويسمى شعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة
المضي بالغير كالضو الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار قبل طلوع الشمس وعقيب الكثير عقب الغروب
اذ الضو الحاصل في الوقتين على وجه الارض انما هو من مقابلة الهوا المضي بمقابلة الشمس وكالضو الحاصل من مقابلة
القمر الذي هو مضي بالغير فان ضوءه ليس لذاته بل مستفاد من الشمس كما يأتي بيانه ويسمى هذا الضو الثاني
نورا كما يسمى الاول ضيا قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضو الثاني ظلا ان حصل في الجسم
من مقابلة الهوا المتكيف به اي بالضو كما في الهوا الذي على وجه الارض في الوسط المذكورين وانما لم
يحس به اي بالهوا كما يحس بالجدار المضي بمقابلة الشمس لضعف لونه اي لون الهوا اذ كل ما هو اضعف لونا هو
اضعف قبولا للضو وما لا لون له لا قبول له للضو ولهذا لم يمكن الهوا الصافي قابلا للضو والهوا الملتف
بالضو وان كان لا لون له في ذاته الا انه قد حصل له لون ضعيف بسبب الارضية والابخرة المتصاعدة
من الماء والارض بواسطة الشمس وغيرها والضو الذي يترقرق اي يتلألأ على الاجسام كانه يجي
ويذهب ويكاد يستر لون الاجسام يسمى لمعانا فان كان الترقرق ذاتيا لذلك الجسم يسمى شعاعا كما
للشمس وتقدم ان الشعاع ايضا على الضو الاول لضعيف فهو مقول بالاشتراك اللفظي عليهما والا اي وان
لم يكن ذاتيا ويسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عدم النور عما من شانه اي ان يكون
منيرا وفي نسخة بعد شانه هو اي النور وفي اخرى بدله هو ان يكون منورا وعلى هذا القول
جمهور الحكما وجمع من المتكلمين والاشاعرة والمعتزلة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وجعلها بعض الحكما
عدم النور سواء كان من شانه النور ام لا فالتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب وقيل هي كيفية وجودية
تمنع الابصار وعليه جمع من الاشاعرة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ومنع هذا القول بانه لو كان كذلك

فرع

الاضواء

الالوان

بحث الظلمة والنور

في تحقيق المسموعات

لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بعيدة عنه ولا ما حولها والتالي باطل فلا يمنع الظلمة الابصار ٥
ولقايل ان يقول المانع من الابصار ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي وفي المثال المذكور تحيط بالرائي المبحث الرابع
في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف فالاصوات كيفيات قايمة بالهوا يحملها الى الصماخ وسكت عن
تعريفها لشهرتها واما الحروف فهي كيفيات تعرض للاصوات تتميز بعضها اي الاصوات عن بعض آخر
مشارك له في الثقل والخفة تميزا في المسموع خرج بقولنا تميزا في المسموع طول الصوت وقصره ولونه طيبا او لا
فان كلا منها كيفية عارضة للصوت تتميز بسببها عن صوت آخر مثله خفة وثقلا لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول
والقصر من الزمانيات وهي غير مسموعة والطيب وعدمه يرجعان الى الطبع وذلك امر معقول وتنقسم اي الحروف
تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها ولا يمكن الابتداء بها لسكونها والى مصمتة وتسمى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد
واللين وهي اما زمانية صرفة كالفاء والسين والشين فان كلا منها يمكن مده الى اي حد شئت واما انية
صرفة وهي التي لا يمكن مدها كالباء والطاء والدال واما انية تشبه الزمانية كالراء والحاء وذلك محقق في كتب
الصرف والقراءات والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة للهواء شبيهة بتموج
الماء تحصل بقرع عنيف او قلع عنيف قيد بالعنيف لانتفاء الصوت عند انتفائه كما في قرع نحو الصوف
والقطن وقلعهما قيل والظاهر ان الدليل على ذلك الدوران وهو لا يفيد اليقين على الراجح وتقدير
افادته له فانما يفيده لو وجد المدار في جميع صور وجوده وانتفى في جميع صور عدمه وهنا ليس كذلك
فانه قد يحصل تموج الهواء باليد مثلا من غير حصول صوت ولهذا قال المشهور وقيد بالاكثري ويرد بان
عدم الصوت فيما ذكر من تموج الهواء باليد انما هو لانتفاء القرع والقلع العنيفين هذا والحق ما عليه
اهل السنة وهو ان السبب فيه وفي غيره هو الله تعالى واعلم ان كلا من القرع والقلع مشروط بالمقاومة
للقارع او القالع لا بالصلابة فان قرع الماء قد يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن
غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس به اي بالصوت يتوقف على حصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ لانه اي الهواء الحامل والصوت كصوت المؤذن على المنارة يميل من جهة الى اخرى
بهبوب الرياح فيتشوش السماع فلو لم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على حصول الهواء الى الصماخ لما تشوش
السماع بميل الهواء واللازم باطل بالتجربة فكذا الملزوم ولان الاحساس به يتخلف عن مشاهدة السبب
كما يتخلف عنه في ضرب الفاس على الخشبة من بعيد فلو لم يتوقف الاحساس به على وصول الهواء الى الصماخ
لما تاخر سماع الصوت عن الضرب ولانه لو وضع طرف انبوبة طويلة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره
اي غير ذلك الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمعه غيره والمشهور انه اي الصوت
محسوس به في الخارج اي موجود في تموج الهواء خارج الصماخ والا اي وان لم يكن كذلك لما علمت جهته
لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج والظاهر ان هذا دليل وجوده لا احساسه والصدى يعني
صوت يحصل من انصراف هواء متموج على هيئته وشكله عن مصادم قاومه مثل جبل او جسم املس

فالصوت

قوله واما الحروف فهي كيفيات الخ قاله المولى سعد الدين في شرح المقاصد

في تحقيق الطعوم

فالصوت الحادث من الهواء المتموج الراجع من الجسم يسمى بالصدى المبحث الخامس في تحقيق الطعوم اي المذوقات
واصولها تسعة اذ الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة والفاعل فيه
بكل تقدير اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الجسم الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي
المعتدل بينهما ملوحة وتفعل البرودة في الجسم الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل بينهما قبضا ويفعل
المعتدل بين الحرارة والبرودة في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل بينهما تفاهة تباشة
ثم قد يطلق التفه على ما لا طعم له اصلا فلا يعد من جنس الطعوم او له طعم لكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا
يتحلل منه لكثافته ما يخالط اللسان وهو الرطوبة العذبة التي هي واسطة الاحساس بالمذوقات فلا يحس به اي بطعمه
لكن اذا احتيل في تلطيفه وتحليل اجزايه يحس منه بطعم وهذا هو المعدود من جنس الطعوم ويسمى تفاهة غير بسيطة
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض في الحضض بضم الحاء المهملة مع ضم الضاد المعجمة وفتحها دواء وهو نوع من
الاشنان ويسمى هذا المركب البشاعة وكالمرارة والملوحة في السبخة وهو ... ويسمى هذا المركب الزعوقة
بضم الزاي وقد يجتمع اكثر من طعمين في جسم واحد كالمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان فيحس من المجموع بطعم واحد
ولا اسم له المبحث السادس في المشمومات وهي الروايح وهي نوعان موافقة للمزاج ومخالفة له كما يوجد من قوله الروايح
الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة له تسمى منتنة وقد يختلف ذلك باختلاف احوال من يحس بها اذ الموافق لبعض
الامزجة قد يخالف بعضا اخر وقد يشتق للروايح اسم من الطعوم المقارنة لها كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة
باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواعها اسما خاصة غير الجنسين المذكورتين وقد يميز بعضها عن بعض بالاضافة
كرايحة الورد والتفاح وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل سببه وصول الهواء المختلط
بجزء لطيف متحلل عن ذي الرايحة الى الخيشوم واحتج له بنحو التفاح الذي يذبل بكثرة الشم ورد بانه لو كان سببه
ذلك لوجب ان ينقص وزن ذي الرايحة ويصغر حجمه فلا يبقى من القدر اليسير من المسك مثلا في مدة طويلة شيء
والمشاهد خلافه واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فلا توجد
في النبات والجماد فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة ٥
فما كانت منها اي من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا والامتياز بينهما انما هو بحسب
عوارض مفارقة لا بالفصول لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا ثم بعينها تصير ملكة والامور المميزة
بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض وبيانها اي هذه الكيفيات يرد في مباحث خمسة المبحث الاول في الحياة
وقد تقال لان باقي الانواع من توابعها وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي الذي يليق بنوع الحيوان وتفيض عنها ساير
القوى الحيوانية ومعنى الاعتدال النوعي ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف
مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني اعتدالا صنفيا والثالث اعتدالا شخصيا
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة وانبعثت عنها باذن الله تعالى القوى
والحواس الظاهرة والباطنة وذهب بعض الاطباء الى ان الحياة هي قوة الحس وقيل هي قوة التغذية وكلا القولين

في المشمومات

الكيفيات النفسانية

الحياة

خرج بقوله ويفيض عنها سايرا القوي واستدل الشيخ الحكيم ابو علي بن سينا في هابه القانون على مغايرتها
اي قوة الحياة لقوتي الحس والتغذيه بان عضو المفلوج وفي نسخة العضو المفلوج حي والا لتعفن وفسد
وليس بحساس وعضو الذابل وفي نسخة والعضو الذابل حي وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات بعكسه
اي لعضو الذابل فانه مغتذ وليس بحي ومنع استدلاله الحكيم بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوه في نفس
الامر لجواز ان يمنعها اي القوة عنه اي عن الفعل عائق وحاصله ان عدم الفعل لا يدل على عدم الفاعل لان عدم
الفعل قد يكون لمانع فلا يلزم مغايرة قوة الحياة لقوتي الحس والتغذية لا يقال القوه ما يوثر بالفعل فتخلف
الفعل دليل عدم القوه فالعضو المفلوج والعضو الذابل فاقدات لقوتي الحس والتغدي لانا لا نسلم ان القوة ما ذكر
بل هي ما من شانه ان يوثر وهو اعم من المؤثر بالفعل ولانه لو سلم ذلك لزم منه ان لا يطلق لفظ القوة عليه
اي على ما لم يوثر بالفعل ولا يلزم من عدم الاطلاق ذلك عليه عدمه فلا يلزم من عدم احساس العضو المفلوج عدم القوة
الحاسة فيه ومنع ايضا استدلاله بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات والامور المخالفة بالذات
لا يجب تشاركها في الاحكام فيجوز وجود الغادية في النبات من غير حياة بخلاف الحيوان واعلم ان جمهور الاشاعرة
على ان البنية الصالحة ليست شرطا للحياة اويجوز عندهم ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء من اجزا لا يتجزى وقد
شرطها الحكما والمعتزله بالبنيه الصالحة وهي عند الحكما جسم مركب من العناصر الاربعة يحصل من تركيبها مزاج هو
شرط للحياة وعند المعتزلة مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يركب الحيوان من اقل منها قال الحكما الحياة مشروطة
باعتدال المزاج والروح والروح اجسام لطيفة تتولد من بخار الاخلاط سارية في عروق نابتة في القلب
تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحقق بدون البنية ومع قول الحكما والمعتزله بانها اي الحياة
المشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع اي بمجموع اجزا البنية واتحدت اي الحيوه بان يقوم بكل جزء من تلك الاجزا
حيوة واحدة كان العرض الواحد وهو الحياة حالا في محال كثيره وهو محال جامر وان تعددت اي الحياة بان
يقوم بكل جزء من تلك الاجزا حيوة على حدة كان كل واحد من الاجزا في قيام الحياة به مشروطا بالجزء الاخر والا
لم يكن الحيوة مشروطة بالبنيه الصالحة واذا كانت مشروطة بها فيلزم الدور وان لم يكن مشروطا به لزم الترجيح
بلا مرجح اذ الاجزا متماثلة فالتوقف من احد الجانبين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وكل منهما محال
وفيه نظر لجواز ان تقوم الحياة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال ولا الدور ولا
الترجيح بلا مرجح وعلى اختيار الثاني ومنع الدور والمحال بان التوقف في ذلك توقف معية لا توقف تقدم
والموت عدم الحياة عما من شانه هي اي الحياة وفيه تساهل اذ يلزم ان يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه
ميتا والاولى ان يقال هو عدم الحياة عما وجد فيه الحياة وقيل هو اي الموت كيفية وجودية تضاد الحياة
قاله ابو علي الجبائي لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق والعدم لا يخلق ومنع هذا القول بان المعنى بالخلق
هو التقدير لا الايجاد والعدم مقدر او بان يحمل على حذف مضاف اي خلق اسباب الموت المبحث الثاني في الادراكات
الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات الحاصلة عند النفس وما ذكره الشيخ في الاشارات من ان ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة اي حاضرة عند المدرك يشاهد ها ما به يدرك ليس تعريفا له حقيقة بل تنبيه

في الادراكات

الادراك غني عن التعريف

والا

ولذلك لم يتحاشى فيه عن ايراد المدرك وقد يشترك فيه الاحساس والتوهم والتخيل والتعقل و
اي الادراكات اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق
واما ان يكون باطنة كادراكات النفس كالتعقل والتوهم والتخيل وهي اي الادراكات الباطنة تنقسم
الى تصورات وتصديقات وقد مر بيانهما والتصديق اما ان يكون جازما اي يمنع احتمال النقيض ولا
يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما ان يكون لموجب اي دليل حسي او عقلي او مركب منهما ٥
او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون لموجب
اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في
الخارج ام عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد فان طابق الواقع فهو الصحيح والا فهو الفاسد او لا
يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني وهو التصديق غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو الشك
وان لم يكن متساويهما فالراجح ظن والمرجوح وهم وفي جعل الشك من اقسام التصديق تسمح وقد جعله الشيخ
اقسام مقابله وصرح به المحقق الطوسي والتصور اي العلم عند الحكما هو وجود صورة المعلوم اي ما من شانه ان
يعلم في العالم وهو المسمى بالوجود الذهني والذي يدل على وجود هذه الصوره اي صورة المعلوم في العقل
اي الذهن انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت اي الوجود وليس هو اي الثبوت
في الخارج اذ التقدير انه معدوم فيه فهو ثابت في الذهن واعترض عليه بانه اي التصور لو كان بوجود صورة
المعلوم في العالم لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومستديرا معا عند تصورها لوجودها في الذهن
عند تصورها وذلك محال واجيب بان الموجود في العقل عند تصورها مثال لها لا هي نفسها والحق عند المصنف
انهم اي الحكما ان قصدوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه المتخيل في المراة فمحتمل حقيقته والاعتراض
عليهم غير ساقط بما اجيب به عنه آنفا وان ارادوا ما يشاركه الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها ٥
اي الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل يقوم به وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا والعرض
لا يشاركه في تمام الماهية وايضا الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو حصل فيه اي في العالم مثل اي
ما يشاركه في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين وهو محال ورد بانا لا نسلم لزومه لان العاقل تاير بنفسه والمعقو
صورة مساوية له في الماهية قائمة به ولا يلزم منه اجتماع المثلين وانما يلزم ان لو حلا معا محلا واحدا لا يقال
العاقل والمعقول والعقل اي التعقل في تعقل المجرد نفسه واحد لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية
مجردة هي صورة المعلوم وهو اي العاقل بهذا المعنى اعم من الذي حصل عنده مغايره من الماهيات او
عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير وانما لا يقال ذلك
لان حضور الشيء عند نفسه محال ضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلو
في العالم وضعف هذا المجردات كلها حاضرة عند نفسها بل المحال انطباع الشيء في نفسه وقيل التصور اي
العلم امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وهو منقول عن بعض الحكما واليه ذهب الامام فيتعدد
العلم بتعدد المعلومات لتغاير الاضافة بتغاير المتضايفين ويشكل هذا التفسير بتعقل الشيء نفسه اذ التعلق

بي
ق
الحواس الظاهرة والباطنة

الادراكات الباطنة
تنقسم الى تصور وتصديق

تنبيه
في جعل الشك من التصديق
الذي هو اليقين

الجواب

مطلب التصور امر اضافي

بينهما غير معقول لعدم التغاير والجواب عنه بان التغاير بينهما حاصل لان ذات الشي من حيث هي عاقلة مغايرة
لها من حيث هي معقولة ورد بان هذا التغاير معلل بالتعقل فلو علل التعقل به لزم الدور وقيل العلم صفة
وجودية توجب العالمية وهو قول اصحاب الاحوال وهي اي العالمية حالة لتلك الصفة اي صفة لا موجودة
ولا معدومة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا التفسير لا يتحد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق
الصفة تغيرها اذ انما الجواز ان يكون بين شي واحد وبين اشيا تعلقات لغيره فرعان على القول بالصورة الموجودة
في الذهن الفرع الاول قال الحكما الصورة العقلية الموجودة في النفس تفارقها الصورة الجسمانية الخارجية
الحالة بالمادة في انها اي الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وفي انها متمانعة لان الجسم اذا تشكل بشكل
امتنع ان يتشكل بشكل اخر وهو بالشكل الاول وفي انها ممتنعة الحلول في مادة هي اي تلك المادة اصغر منها
اي من تلك الصورة الخارجية في المقدار فان صورة الارض الخارجية يمتنع حلولها في مادة جزو له مثلا
والا لم تكن هي هذه الارض الخارجية وفي انها مندفعة اي زايلة عن المادة بحدوث ما هو اي بسبب حدوث
صورة اخرى هي اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية
في جميع ذلك فانها ليست محسوسة وهو ظاهر ولا متمانعة فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صورة متعددة
ولا ممتنعة الحلول فيها فانه يجوز ان يحل فيها الصورة الصغيرة والكبيرة ولا مندفعة بحلول ما هو اقوى منها
في العاقلة الفرع الثاني الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها بهذا الاعتبار صور جزئية
في نفوس جزئية فيمتنع الاشتراك فيها بل اما لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم
بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين مميزين بمشخصاتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالقدر المشترك هو الكلي فالصورة الحاصلة منه في العقل كلية او لان نسبتها الى كل واحد
من افراد ذلك النوع سوا وفي نسخة على سوا على معنى ان الماخوذ من كل واحد من الافراد عند
حذف المشخصات مطابق لتلك الصورة اما الصور الخارجية فلا تكون الا جزئية قيل وفي قوله لان المعلوم بها
امر كلي نظر اذ المعلوم بها ان كان امرا موجودا في العاقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا
في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل الفرق والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار
امر شامل لها هو مبدا لتفاصيل تلك الامور كمن علم مسالة ثم غفل عنها فانه اذا سيل عنها وجد في نفسه حالة
بسيطة هي مبدا لتفاصيل تلك الامور اعني القدرة على الجواب عنها واما تفصيلي يتعلق باعيان كل واحد
منها اي من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة منفصلة الاجزا على وجه يكون كل جزو منها متصورا على حدة
متميزا بعضها عن بعض في العقل والعلم ايضا اما فعلي بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك
الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان مثل ان تصورت فعلا لا وجود له في الخارج ففعلته
واما انفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيا فتعقلته وهذه
القسمة غير حاصرة فان علم الله تعالى لا فعلي ولا انفعالي مسالة ختم بها الادراكات للنفس الناطقة
الانسانية في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو قوة استعدادية من شانها

فرعان

الاول

الصورة العقلية كلية

ك

تفسير على هذا النظر في قوله لان المعلوم لها امر كلي ... من حواشي المطالع

العلم الاجمالي

مسئلة للنفس الناطقة اربع مراتب

ادراك

ادراك المعقولات الاولى كما للاطفال وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية عن جميع
الصور المستعدة لها وهذه القوة حاصلة لجميع افراد النوع في مبادي فطرتهم لكنها مختلفة بالشدة والضعف بسبب
قابليتهم لها والمرتبة الثانية ان يحصل لها البديهيات فقط باستعمال الحواس في الجزئيات ليتيسر لها تحصيل النظريات
وهي اي هذه المرتبة العقل بالملكة التي هي مناط التكليف ومحل خطاب الشرع سميت بذلك لان النفس يحصل لها
بسبب تلك العلوم البديهية ملكة الانتقال بها الى العلوم النظرية والمرتبة الثالثة ان يحصل لها النظريات بحيث
تتمكن من استحضارها بعد غيبتها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل والمرتبة الرابعة
ان يستحضرها اي النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها وعن تعقلها لانها تعقلها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد
لانها مستفادة من عقل فعال المبحث الثالث في القدرة على الفعل والارادة له وللفعل الاختياري اربع مراتب الاولى
تصوره ملايما او منافرا سواء كان تصوره مطابقا للواقع ام لا الثانية الشوق الهاجز بالاردة بعد تصوره ويسمى
شهوة او نفرة الثالثة الارادة او الكراهة الرابعة القدرة وهي لما كانت عمدة في تحصيل الفعل قدمها على الارادة
فقال القدرة صفة وجودية تؤثر في الشي وفق الارادة تخرج ما لا يؤثر كالعلم او يؤثر لكن لا وفق الارادة كالطبيعة
فانها مبدا الحركة والكون الطبيعيين وهي اي الارادة ميل للنفس يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة وهي
ضد الارادة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه واستسهل تعريف الارادة بالشهوة هذا وجمهور الاشاعرة على ان الا
رادة صفة مخصصة لاحد المقدورين فهي مغايرة للميل لانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن للفعل اذ القدرة مع الفعل عند
الاشعري والميل كالتمني قد يتعلق بالماضي وقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة اي مبدؤها القريب فالقوة الحيوانية
وهي القوة الشاعرة التي يكون مصدر الافعال المختلفة قدرة اتفاقا اي على التفسيرين لانها تؤثر وفق الارادة
ومبدا للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها اي الافلاك
وهم الحكما شاعرة على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة عندهم لا على الثاني لانها ليست مبدا للافعال المختلفة
اذ الصادر عنها انما يكون على نهج واحد والقوة النباتية وهي القوة العديمة الشعور التي تصدر عنها افعال مختلفة
كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قدرة على التفسير الثاني لا على الاول والقوة العنصرية وهي القوة العديمة
الشعور التي تصدر عنها الافعال على نهج واحد خارجة عنهما اي عن القدرة بالتفسيرين كالقدرة الحادثة فانها خا
رجة عنها بالتفسيرين عند الاشعريين لانها لا تؤثر ولا تكون مبدا للافعال فانهم يسمونها كسبا وفي نسخة عنهما
اي عن تفسيري القدرة وهي اي القدرة غير المزاج لانه اي المزاج من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اي هو كيفية متوسطة بين هذه الكيفيات المحسوسة ولان تاثيره اي المزاج من جنس تاثيرها اي
تاثير الحرارة والبرودة وهو احداث احدى الكيفيتين في قابلهما والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات
المحسوسة ولا يكون تاثيرها من جنس تاثيرها بل تاثيرها الفعل الارادي والقوة مبدا الفعل مطلقا اي سواء كان
مختلفا ام لا بشعور وارادة ام لا فتساوى القوة الفلكية والحيوانية والنباتية والعنصرية وعرفها الحكيم بانها
مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وقيد بهذه الحيثية ليدخل مثل الطبيب اذا عالج نفسه فانه من حيث انه معالج
مغاير له من حيث انه معالج وقد يقال القوة لامكان الشي مجازا فيقال للثوب الابيض انه اسود بالقوة اي ممكن

تعريف القدرة

مطلب مغايرة القدرة للميل [الارادة]

الميل والتمني قد يتعلق بالماضي

مطلب تعريف المزاج

مطلب تعريف القوة

ان حصل له السواد ويقال للنطفة انها انسان والمراد بالامكان الامكان المقابل للفعل لا الامكان الذاتي فانه مقارن
الفعل وانما كان ذلك مجازا لان القوة التي هي تسميه للفعل امكان الشي مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها
فاطلاقها عليه مجاز تسمية للجزء باسم الكل ومن الكيفيات المختصة بذوات الانفس الخلق بضم الخاء واللام والخلق ملكة اي كيفية
راسخة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وبكلر فغضب الحليم لا يكون خلقا لعدم الرسوخ والفرق
بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين الفعل والترك على السوا بمعنى ان من شانها انها اذا انضم اليها ارادة
الفعل حصل وارادة الترك حصل بخلاف الخلق فان نسبته الى اثره اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة فلا يصلح الا لاحد
الضدين ومن منع ذلك اي كون القدرة نسبتها الى الضدين على السوا لم يرد بها مجرد القوة التي هي مبدا الافعال
وشانها التاثير بانضمام الارادة بل اراد بها القوة المستجمعة لشرايط التاثير وهي التي تسمى العلة التامة فان نسبتها
الى الضدين ليست على السوا بل ليس لها الا قوة ضد واحد والا لزم وجود الضدين معا لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة ولهذا اي ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة للشرايط زعم المانع ان القدرة مع الفعل ٥
فالخلاف بين الشيخ والمعتزلة في ان القدرة مع الفعل او قبله عايد الى تفسيري القدرة كما تقرر ومن الكيفيات
المذكورة المحبة وهي ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد المومنين ارادة لراامتهم اي اكرامهم واثابتهم في باعتبار
الغاية ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته في باعتبار الوسيلة التي توصلهم الى كرامه واثابته وقد تطلق المحبة
على تصور كمال من لذه او منفعه او مشاكلة كمحبة العاشق للمعشوق ومحبة المنعم عليه للمنعم ومحبة الوالد للولد
او الصديق لصديقه ومنها الرضى وهي من الله تعالى ارادة اكرام المومنين واثابتهم ومن العباد ترك الاعتراض
اي سكون النفس لمخرج به الخوف ترك الاعتراض لاجله ليس برضى ومنها العزم وهو جزم الارادة في
الشي المراد بعد التردد الحاصل من الدواعي المنبعثه عن الارا العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة
فان لم تحصل ترجيح لطرف بقي التردد والعجز فالعزم نوع من الارادة لانها قد تكون مع سبق تردد وقد تكون بدونه
المبحث الرابع اللذة والالم بديهيا التصور عند اكثر المحققين لانهما من الوجدانيات فلا يحتاجان الى تعريف
وتفسيرا الا للقصد الى تعيين المسمى وتلخيصه وقولهم اي الحكما اللذة ادراك الملايم للطبع من حيث هو
ملايم والالم ادراك المنافر للطبع من حيث هو منافر فيه نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة ونعلم عندها انا ندرك شيا ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة اهي نفس الا
دراك اي ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة وادراك الملايم فاللذة لا نعلم اهي كلاهما
او احدهما وكذا الكلام في الالم فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حد اللما والتقدير الحقيقية فيما ولد خول المسك
في اللذة من جهة الراحة وفي الالم من جهة الطعم فاللذة ليست ادراك ذات الملايم بل ادراكها من حيث
هي ملايمة كما ان لذة الحلاوة ليست ادراك ذات الحلو بل ادراكها من حيث هي حلوة وان الالم ليس ادراك
ذات المنافر بل هي منافرة وما قيل عن جالينوس ومحمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة لا وجود لها بل
هي رفع الالم والخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية خطا لان اللذة لو كانت ذلك لم تحصل
الا بعد الالم واللازم باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسالة

مشكلة

مشكلة وبالعثور على مال فجاة بلا خطور سابق بالبال للوجه الحسن وللمسالة وللمال فلا يقال حصل له بالنظر والوقوف
والعثور دفع الم الشوق اليها وقد يقال سلمنا انه ما كان مشتاقا الى هذه الامور باعيانها لكن لا نسلم عدم الشوق الى
كلياتها وطلب حصولها فان الانسان مجبول على طلب كليات هذه الامور والشوق اليها فعند حصول هذه الجزئيات اندفع
الشوق الى كلياتها لاشتمال الجزئيات على الكليات المبحث الخامس في بيان الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة وقد مر
بيانهما او للتنويع لا للترديد المنافي للتحديد بها تصدر الافعال عن موضوعها وهو الاعضا سليمة اي واقعة على ما ينبغي
والمرض بخلافه فهو عدم حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويجوز
حمل الخلاف على الضد فيحد المرض بانه حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فالتقابل بينهما تقابل
التضاد والاول هو المناسب لقوله فلا واسطة بينهما لان الواسطة بين المتضادين جايزة الا اذا اعتبر غاية الخلاف
واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والخجل فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة هذه
الامور ويميزها عن غيرها وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وقد تشتد وتضعف
بسبب اشتداد الانفعال وضعفه واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة بالكميات فهي اما ان تكون عارضة
للكميات وحدها اي منفردة من غير ان تركب مع غيرها بما لا يكون عارضا للكمية وحينئذ اما ان تكون عارضة للمتصلات
كالاستقامة وهي كون الخط بحيث تنطبق اجزاوه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والاستدارة وهي كون السطح
بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والانحنا وهو خلاف
الاستقامة فانه يكون بحيث لا تنطبق اجزاوه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزا المفروضة للقوسين فانه اذا جعل مقعر
احد القوسين في محدب الاخر تنطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والشكل وهو هيئة احاطة
حد اي نهاية او حدود بالجسم واما ان تكون عارضة للمنفصلات كالزوجية وهي كون العدد ينقسم بمتساويين
والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كثلثة وسبعة واحد عشر والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده
غير الواحد كاربعة وستة واما ان تكون مركبة عنها اي عن تلك الكيفيات العارضة وعن غيرها كالخلقة المركبة
من الشكل العارض للكمية وعن اللون الذي هو كيفية محسوسة غير عارضة للكمية واما القسم الرابع وهو الكيفيات
الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد والمراد بها الاستعدادية المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال
والانفعال واللاقبول والقبول فهو اي الاستعداد المتوسط ان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال
كالصلابة والصحاحية تسمى تلك الكيفية قوة ولا ضعفا وان كان استعدادا شديدا نحو القبول اي الانفعال
كاللين والممراضية تسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي المقولات السبع الباقية
بعد الكم والكيف وفيه مباحث ثلثة الاول في هليتها اي وجودها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين فقالوا بوجوده
لانه عندهم جنس للامور الوجودية وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيكون وجوديا بالوجوب ان يكون
جنس الوجودي وجوديا وقالوا في بيان عدمية الست الباقية وهي الاضافة والمتى والوضع والملك وان ينفعل وان
يفعل لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لحصلت في محالها ولو حصلت في محالها لوجد حصولها في محالها وحصولها
في محالها ايضا من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول اخر ويتسلسل وانتقض بجواز ان يكون حصول الحصول

الحواشي:
مطلب الامكان المقابل للفعل والامكان الذاتي مع الفرق بينهما
تعريف الخلق مع الفرق بينه وبين القدرة
الخلاف في ان القدرة مع الفعل او قبله مبني على تفسير القدرة
بحث المحبة ومرادفتها للارادة
بحث الرضى من الله ومن العباد
بحث العزم
بحث اللذة والالم
ادراكها من حيث
بحث الصحة والمرض
الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحنا والاستدارة
الكيفيات الاستعدادية كالصلابة
الاعراض النسبية

نفس الحصول فلا يلزم التسلسل ونقض ايضا بالاين فيلزم ان يكون عدميا وهو خلاف معتقدهم حاعرف احتج الحكما
علي ان الاعراض النسبية وجودية بانها تكون محققة في الخارج ولا فرض ولا اعتبار ككون السما فوق الارض فان ذلك
تحقق سوا فرضه فارض او اعتبره معتبر ام لا فهي اي تلك الاعراض النسبية المحققة اذا من الخارجيات لا من
الاعتبارات العقلية لكن لا يلزم من ذلك ان لا تكون عدمية فان اعدام الملكات كالعمي امور محققة في الخارج مع انها
معدومة ولدفع ذلك قالوا وليست اعداما لانها تحصل للشي بعد ما لم تكن حاصلة فان الفوقية فيما ذكر حصلت
بعد ما لم تكن حاصلة والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة ولا ذات الجسم الذي هو محلها لانه اي الجسم لا
يقاس اي ليس من شانه ان يعقل بالقياس الى الغير بخلاف هذه الاعراض فانها تعقل بالقياس الى الغير فثبت انها امور محققة
في الخارج موجودة زايدة علي الجسم وهو مطلوبهم ونوقض استدلالهم بالقبلية والبعدية وتقريره انه لو صح ما ذكرتم
لزم ان يكون القبلية والبعدية عرضين موجودين في الخارج لانا نحكم في اليوم علي الامس بانه قبل وماض والقبلية والبعدية
ليستا من الامور الفرضية الاعتبارية اذ الامس قبل وماض ثابت في نفس الامر سوا وجد فرض واعتبار ام لا
وليستا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم ليس عدما وليستا نفس ذلك اليوم والا لكان معقولا مع
انهما امران وجوديان زايدان علي اليوم وهو باطل اتفاقا اذ لا خلاف في انهما من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
في الخارج ولانهما لو كانا موجودين فيه لزم قيام الصفة الوجودية وهي القبلية والبعدية بالمعدوم وهو الامس وذلك
باطل ضرورة واعلم ان كون الشي عقليا مباين لكونه فرضيا فان العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا تعقل
العاقل الشي لفوقية السما والفرضي هو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا كتحتية السما وزوجية الثلثة والذي
يشمل العقلي والفرضي يجب ان يفهم كل منهما ليلا يقع بسبب الاشتباه غلط المبحث الثاني في الاين وهو كون الشي
في الحيز لا بمعنى وجوده فيه بل بمعنى وجود نسبة له الي الحيز اذ لو كان الكون هو الوجود لزم ان يحصل للجوهر
اذا انتقل من مكان الي اخر وجود اخر وهو محال وهكذا كون الشي في الزمان وسماه اي الاين المتكلمون كونا
وعرفوا الكون بحصول الجوهر في الحيز والكون عندهم تحت الاجناس الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
واصطلاحهم في الجنس والنوع علي عكس اصطلاح المنطقيين حيث يسمون الاخص جنسا والاعم نوعا ووجه الحصر
في الاربعة ان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الي جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين
الاخر ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وان لم يعتبر بالنسبة الي اخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
فهو السكون او في حيز اخر فهو الحركة كما قال وقالوا حصول الجوهر في انين فصاعدا في مكان واحد
سكون وحصوله في مكانين حركة فحصوله اي الجوهر اول زمان حدوثه لا حركة لانه لم يحصل في مكانين
ولا سكون لانه لم يحصل في مكان انين وقال الحكما الحركة كمال اول لما اي للجسم المتحرك هو بالقوة من جهة ما
هو بالقوة وبيانه اي هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا امتنعت حركته فيكون حصولها
اي الحركة للجسم كمالا له اذ معنى الكمال حصول ما بالقوة بالفعل فالحركة كمال وهذا الكمال الذي هو الحركة
يفارق غيره من الكمالات ويمتاز عنه من حيث ان حقيقته ليست الا التادي الي الغير كالوصول الي المقصد
اذ لو كانت مطلوبة من حيث هي هي لما اختلفت حركات الاجسام الي الجهات المختلفة فلا حقيقة للحركة الا التادي

بحث الاين

معنى الاين

اصطلاح المتكلمين في الجنس والنوع

تعريف الحركة

الي

الي الغير بخلاف ساير الكمالات فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود ليتاتي التادي اليه فيكون
حصوله اي ذلك الكمال له اي للجسم حالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة وذلك التوجه ما دام كذلك اي توجها
يبقي شي منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الي مقصده
فتبين بذلك انها اي الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة خرج بهذا القيد كمال الجسم من حيث
هو جسم كالصورة النوعية والجسمية فالصورة كمال اول لما هو بالقوة لكن لا من الجهة التي بها القوة فقط بل
هي كمال اول له مطلقا سوا كان من جهة انه بالقوة ام من جهة انه بالفعل وحاصله اي هذا التعريف قريب مما قاله
قدماوهم اي الحكما وهو انها اي الحركة خروج عن القوة الي الفعل علي سبيل التدريج وتوضيح ذلك ان الموجودات
ثلثة اقسام ما يكون بالفعل من كل الوجوه وهذا لا يتصور فيه حركة كالمجردات وما يكون بالقوة من كل الوجوه ولا وجود
له في الخارج وما يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض اخر وهذا اذا خرج من القوة الي الفعل دفعة فذلك
الخروج هو الكون او تدريجا فهو الحركة واعترض عليه بان كلا من الدفعة والتدريج معرف بالان المعرف بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور واجيب بان تصور كل من الدفعة والتدريج اولي لمن خطر بباله شي من الان والزمان
فلا دور وذلك اي الخروج بمعنى الحركة قد يقع في اربع مقولات الكم والكيف والاين والوضع بمعنى ان المتحرك
قد يتحرك اي ينتقل من نوع من تلك المقولة الي نوع اخر منها او من صنف من نوعها الي صنف اخر منه وحينيذ
قد يكون الخروج الذي هو الحركة في الكم وهي فيه علي اربعة اوجه لانها فيه اما من الانتقاص الي الازدياد او بالعكس
والاول اما بسبب زيادة جزء او لا والثاني اما بسبب انتقاص جزء او لا وقد تمثل ذلك كالتخلخل والتكاثف ومما ازدياد
المقدار للجسم وانتقاصه من غير ضم لشي اليه في الاول كانتقال الماء من الجمود الي الذوبان ولا انفصال منه في الثاني
كانتقال الماء من الذوبان الي الجمود وكالنمو والذبول ومما ازدياد وانتقاص يكونان بهما اي بالضم في الاول
وبالفصل في الثاني فالنمو ازدياد مقدار الجسم بما ينضم اليه ويداخله من جميع الاقطار بنسبة طبيعية كما في
الشبان واحترز بالطبيعية عن الورم والسمن والذبول انتقاص مقدار الجسم في جميع الاقطار بانفصال
جزء منه كما في المشايخ وهو غير الهزال وقد يكون الحركة في الكيف كاسوداد العنب بالتدريج بعد اخضراره
وتسخن الماء بالتدريج بعد برودته وتسمى هذه الحركة استحالة وقد يكون في الوضع كحركة جرم داير لا مكان له
كالفلك الاعظم علي مركز نفسه او له مكان لا يخرج عنه لعينه كالافلاك وتسمى هذه الحركة حركة دورية
ووضعية وتلك الحركة تبدل وضع الفلك بتغير نسبة اجزايه المفروضة الي الامور المغايرة لها وقد
يكون في الاين كالحركة من مكان الي مكان اخر وتسمى هذه الحركة نقلة وهي المشهورة عند الكل المتعارفة عند
المتكلمين ولا يكون الحركة في الجوهر بان ينتقل نوع من الجسم عن صورة جوهرية الي صورة اخرى جوهرية علي
التدريج لان حصوله اي الجوهر بمعنى الصورة الجوهرية انما يكون دفعة لا بالتدريج ولان الصورة اذا زالت
من نوع من الجسم انعدم ذلك النوع ووجد نوع اخر والمتحرك من شانه بقا ذاته في الحالين وتسمى حصول الجوهر
دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون الحركة في ساير المقولات اي الخمس الباقية بالذات فانها
اي المقولات الباقية تابعة لمعروضاتها فان جاز وقوع الحركة في معروضاتها جاز فيها والا فلا بيانه ان المضاف

الحركات الاربع

يكن

مطلب عدم كون الحركة في الجوهر

الامور المتعلقه بالحركة

لما كان طبيعة غير مستقلة بالمعقولية بل تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا كذلك ٥
لانه لو بقي على حالة واحدة غير تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا والفرض خلافه ولذا متي فان وجوده تبع للحركة
فليف تقع الحركة فيه وكذا الملك فانه كالاضافة واما الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وفي ذلك مذاهب
كثيرة وابحاث دفعه من اراد فعليه بالمبسوطات ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهي وما فيه الحركة من المقولات الاربع السابقه وما له اي لاجله الحركه وهو الحصول
في المكان المتوجه اليه الحركة وما به الحركة وهو المحرك والزمان وتشخص الحركه اي تعينها انما يتحقق بخمس وحدات
بوحدة موضوعها وهو المتحرك اذ لو تعدد لم تكن الحركه واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين
و وحدة زمانها و وحدة ما هي اي الحركة فيه وهو المقولة وعلل الاولى منهما بقوله اذ الموضوع الواحد قد يتحرك
الي جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركه بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع و وحدة ما فيه الحركه والثاني
بقوله وقد ينتقل الموضوع الواحد في الاين و يتموا اي يسلك في الكم في آن يعني في زمان واحد فتتعدد الحركة
بتعدد ما فيه الحركة ويتحد ذلك اي ما ذكر من الثلثه الموضوع والزمان والمقولة اتحد المبدا والمنتهي لا محالة
لان وحدتها لازمة لوحدة الثلثه فعلم ان تشخص الحركه انما يتحقق بالوحدات الخمس ولا عبرة في اتحادها بوحدة
المحرك وتعدده اذ قد يكون المحرك واحدا والحركه متعدده وهو ظاهر وبالعكس كما اذا تجاذب اثنان حديدة في قطع
شي فان الحركة واحدة والمحرك متعدد وتنوعها اي الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة
و تنوع ما اليه الحركة كالهبوط وهو الحركة من المحيط الي المركز والصعود وهو عكسه في الاين وكالحركة من السواد الي
البياض وعكسه في الكيف و تنوع ما فيه الحركة كاحد الجسم الابيض تارة من البياض الي التصفر ثم الي التحمر ثم الي
السواد و تارة من البياض الي الفستقية ثم الي الخضرة ثم الي السواد في الكيف وكالحركة تارة من المبدا الي المنتهي
بالاستقامة وتارة منه اليه بالاستدارة في الاين ولا عبرة في تنوعها بتنوع المحرك و تنوع الموضوع و تنوع الزمان

ع

ان قدر تنوعه بان قدر ان اجزاوه مختلفه بالماهية فلا يلزم من تنوع المحرك والموضوع والزمان تنوع
الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر او عارض او معروض واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة
التي هي اثرها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة العارضة واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد
وهو الحركة الواحدة اذ الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدار الحركة واما اختلافها الجنسي بمعنى ان يكون كل حركة
داخلة تحت جنس يخالف لجنس الحركة الاخرى فهو باعتبار ما هي اي الحركة فيه من المقولات الاربع كالنقلة التي هي
الحركة في الاين والاستحالة التي هي الحركة في الكيف والنمو الذي هو الحركة في الكم وكالحركة في الوضع فان هذه
الحركات متخالفة بالجنس لوقوع كل منها تحت جنس يخالف لجنس الاخرى اذ الاين والكيف والكم والوضع اجناس مختلفة
وتضادها اي الحركات ليس لتضاد المحرك لما سبق من جواز اشتراك المختلفات بل المتضادات في اثر واحد فان
الحركة الصاعدة بالقوة القسرية وللنار بالقوة الطبيعية متماثلة مع تضاد محركيها و لا لتضاد الزمان اذ لا
تضاده لما سبق من جواز اشتراك المختلفة في معروض واحد كالجسم الابيض والجسم الاسود فانه لا تضاد
بين المعروضين مع تضاد العارضين و لا لتضاد ما فيه الحركه وهو المقولة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة

الطريق

وحدة الحركة تتم

الطريق الذي فيه الحركة وانما لم نذكر تضاد المتحرك لانه جسم لا تضاد فيه بالذات ومع اعتبار التضاد فيه
بالعرض يجوز تماثل الحركتين لحركة جسمين من علو الي سفل و يجوز تضاد هما مع حركة الحجر بالنسبة الي فوق وبالطبع
الي تحت بل تضادهما انما يكون لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اي المبدا والمنتهي وتضادهما اما بالذات كالتسود
اي الحركة من البياض الي السواد و التبيض اي الحركة من السواد الي البياض فان المبدا والمنتهي وهما البياض والسواد متضادا

ك

بالذات او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما اي المركز والمحيط نقطتان متماثلتان اي متحدتان
بالماهية عرض لهما التضاد من حيث ان احدهما صارت مبدا الحركة والاخرى منتهى لها قيل عليه المركز والمحيط لا
يتضادان اصلا لان كلا منهما مبدا و منتهى لا يقال مبداية احدى الحركتين غير مبداية الاخرى لكون احديهما
مبدا للصعود والاخرى مبدا للهبوط وهما متضادان لانا نقول لو علل تضاد المبدئين بتضادهما لزم الدور وانقسامها
يكون بانقسام الزمان الذي هو مقدارها فانه اذا انقسم انقسمت لان الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في كلها و بانقسام
المسافة اذ الحركة الي نصف المسافة نصف الحركة الي كلها ولا يختص ذلك بالحركة الاينية لان للحركة في الكم والكيف ايضا
امتدادا اتصاليا يمكن ان يوجد فيه مقاطع فالحركة الي نصفه نصف الحركة الي كله و بانقسام المتحرك فان الجسم اذا
تحرك تحركت اجزاوه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الاخر ولا بد لها اي للحركة من قوة توجبها
اذ لو تحرك الجسم لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات لا يتخلف وللزم ان لا يختلف بالسرعة والبطوء والاستقامة
والاستدارة لان الاجسام متساوية في الجسمية وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجي اي خارج عن ذات
المتحرك بحيث لولاه لامتنع ان يوجد فيه تلك القوة سميت الحركة قسرية والا اي وان لم تكن مسببة من سبب خارجي
بان كانت من القوى المختصة بالمتحرك فان كان لها اي لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية
والا اي وان لم يكن لها شعور بذلك سميت تلك الحركة طبيعية كحركة الحجر بطبعه الي السفل وكل منها اي من الحركات
الثلث اما سريعة وهي التي تقطع المسافة في زمن اقل من الزمن الذي تقطعها فيه الاخرى و اما بطيئة وهي بعكس السريعة
والبطوء ليس لتخلل السكنات بين الحركات والا اي ولو كان البطوء لاجل تخلل السكنات كما ذهب اليه المتكلمون لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الي حركاته اي الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركته اي الفرس الي حركته اي الفلك ولا ريب ان الفلك في هذا المقدار من الزمان قطع قريبا من ربع دور الفلك
وهو نصف النهار و ذلك ازيد من المسافة التي قطعها الفرس بالف الف مرة واذا كان التفاوت بين حركتيهما لتخلل
السكنات يكون سكناته اي الفرس ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته لغلبة المغمورة
في تلك السكنات لكنا لا نحس الا بالحركات فبطل القول بان سبب البطوء تخلل السكنات واجاب المتكلمون عن ذلك
بان السكون عدمي فلا يحس به والحركة وجودية فيحس بها وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من
افقها الشرقي وقع ظلها في الجانب الغربي ثم لا يزال ينقص الظل شيئا فشيئا الي ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع ٥
فاما ان تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لاستوت الحركتان في
المقدار او تكون ناقصة عنها بسبب ان حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بها وهو ايضا
محال لانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ويسكن الظل بان لا ينتقص منه شي لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث

[illegible]
ولا بد للحركة

حتى يتم الارتفاع اي تبلغ الشمس غاية ارتفاعها ولم ينقص من الظل شي وذلك محال بل الموجب له اي للبطو في
الحركة الطبيعية ممانعة المخروق بالحركة كالماء والهوا وهو المعاوق الخارج وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة
وهو المعاوق الداخل وفي الحركة الارادية ممانعتهما اي المخروق والطبيعة ولذا في القسرية ايضا ممانعتهما
والحركة اما مستقيمة او مستديرة او مركبة منهما كحركة النملة فانها تقطع المسافة المستقيمة بالحركة المستديرة
والمشهور من الحكما انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون لان الميل
المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين الذي هو منتهى الحركة لوجوب وجود العلة
عند وجود المعلول وذلك الوصول يكون في آن لا في زمان والا لكان الجسم عند وصوله الى احد اجزاء ذلك الحد
غير واصل الى الحد فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل اليه ايضا في ذلك الآن ٥
والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل اخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوثه
اي حدوث ذلك الميل الثاني يكون في آن اخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشي مع الميل عنه في آن واحد ويكون بينهما
اي الآنين زمان والا لزم تتالي الآنات المستلزم للجزء الذي لا يتجزى والحكم لا يثبته فيكون الجسم المتحرك
في ذلك الزمان ساكنا اذ لو كان متحركا في ذلك الزمان لكان متحركا لا الى الحد لحصول الوصول اليه ولا عنه وهو
محال ويرد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين لان امتناعه انما يكون لو كانا متحدين والا فلو كان احدهما
طبيعيا والاخر قسريا فلا امتناع اذ الحجر المرمي الى اسفل بالقسر اسرع حركة مما لو وقع بنفسه ويمنع امتناع تتالي الآنات

المبحث الثالث الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض النسبية وهي النسبة المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى سوا كانتا متوافقتين كالاخوة من الجانبين ام مخالفتين كالابوة والبنوة وليس كل نسبة اضافة
اذ النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شي اخر لكن ذلك الشي لا يكون
معقولا الا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير الاضافة والنسبة
التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك على الاضافة اي الامر النفسي العارض كالابوة
والبنوة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها اي الامر الذي عرضت له الاضافة كالاب والابن بعد
وصفهما بالابوة والبنوة وهذا خارج عن غرضنا وعليهما اي على الاضافة ومعروضها جميعا وهو المضاف
المشهوري كما في المواقف وقد يطلق المضاف المشهوري على المعروض ايضا ومن خواصها اي الاضافة المذكورة
ثلثة امور الاول التكافؤ اي الاستوا في لزوم الوجود والعدم بحسب القوة والفعل في الذهن والخارج فكلما
وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الاخر وكلما عدم عدم الاخر كالابوة مع البنوة وكاخوة زيد لعمرو
مع اخوة عمرو له والثاني وجوب الانعكاس اي انعكاس كل من المضافين الى الاخر وهذا معنى تكرر النسبة
بحيث يضاف كل منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب والعبد عبد
المولى والمولى مولى العبد فان لم يضف احدهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف
الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب اب الانسان والراس راس الحيوان لا يجب الانعكاس اذ
لا يصح الانسان انسان الاب ولا الحيوان حيوان الراس والانعكاس المذكور غير الانعكاس المذكور في المنطق

والمشهور

بحث الاضافة

ت

قه

والثالث انها اي الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة من طرفيها كانت في الطرف الاخر كذلك فالابوة اذا
اخذت مطلقة كانت بازاء البنوة المطلقة ولكنه اذا تحصلت الابوة في ذات فقد تحصلت البنوة في اخرى هذا
اذا تحصلت نفس الاضافة اما لو تحصل موضوع احدهما اي احدى الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الاخرى
مثلا الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي راس فاذا حصلنا هذا العضو الذي هو موضوعها
لم يلزم منه تحصل من له الراس وتعيينه ولذا تعين موضوع الابوة لزيد مثلا لا يستلزم تعين موضوع
البنوة لعمرو ومنها اي من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل من المضافين على صفة يوافق صفة الاخر
كالتماثل والتساوي والاخوة في المتماثلين والمتساويين والاخوين او يخالف في الطرفين اما اختلافا محدودا
اي منضبطا ككونه اي ككون احدهما نصفا والاخر ضعفا اذ النصفية والضعفية مختلفتان اختلافا محدودا
او يخالف اختلافا غير محدود ككونه زايدا او ناقصا والاتصاف بها اي اتصاف الشي بالاضافة قد يحتاج الى صفة
حقيقية اما في الجانبين كالعاشق والمعشوق فانهما متضايفان ويحتاج كل منهما في اتصافه بالاضافة الى صفة
حقيقية وهي في العاشق الهيئة الدراكة التي لاجلها صار عاشقا وفي المعشوق الهيئة المدركة التي لاجلها صار معشوقا
او في احدهما دون الاخر كالعالم والمعلوم فانهما متضايفان ويحتاج العالم في اتصافه بالاضافة الى صفة
حقيقية وهي العلم دون المعلوم وقد لا يحتاج كل منهما في الاتصاف بها الى وصف زايد يصير به مضافا الى الاخر
كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير ان يعتبر في واحد منهما صفة حقيقية زايدة يصير احدهما بها يمينا والاخر شمالا
وهي اي الاضافة تعرض لساير المقولات بل لجميع الموجودات اذ الواجب تعرض له الاضافة كالاولية فالجوهر كالاب
والابن والكم المتصل كالعظيم والصغير والمنفصل كالكثير والقليل والكيف كالاحر والابرد والاين كالاعلى والاسفل
والمضاف كالاقرب والابعد والوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والاصرم
والانفعال كالاشد تقطعا واحمرارا والمتى كالاقدم والاحدث والاضافات في تشخصها وتصنيفها وتنويعها
وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها اشخاصا او اصنافا او انواعا او اجناسا او اضدادا
كانت هي ايضا كذلك وقولهم لا تضاد في الاضافات محمول على الاستقلال وهو لا يمنع التبعية وجمهور المتكلمين
وبعض الحكما على انه لا تحقق لها في الخارج فرع على مباحث الاضافة وفي نسخة خاتمة في اقسام التقدم وهي خمسة علمت
بالاستقرا التقدم اي تقدم الشي على الشي قد يكون بالزمان بمعنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد فيه
المتاخر كتقدم الاب على الابن وقد يكون بالذات والطبع بمعنى ان المتقدم يوجد بدون المتاخر ولا يوجد
المتاخر بدونه ولا يلزم من وجوده وجود المتقدم ولا يكون علة تامة له كتقدم الجزء على الكل وتقدم الواحد على الاثنين
وقد يكون بالعلية بمعنى ان وجود المتاخر يجب بوجود المتقدم كتقدم الشمس على ضوئها وتقدم حركة الاصبع على
حركة الخاتم وقد يكون بالمكان وهو ان يكون المتقدم اقرب من المتاخر الى مبدا معين كتقدم الامام على الماموم وهذا
كما يسمى تقدما مكانيا يسمى تقدما رتبيا والتقدم الرتبي قد يكون حسيا وقد يكون عقليا وكل من هذين القسمين
قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع فاقسام التقدم الرتبي اربعة الحسي الطبعي كتقدم الراس على
الرقبة والحسي الوضعي كتقدم الامام على الماموم والعقلي الطبعي كتقدم الجنس على النوع والعقلي الوضعي كتقدم

سفل

فرع

اقسام التقدم

فتقدم على ان التقدم بالمكان يسمي تقدما رتبيا واقسامه

بعض مسايل العلم على البعض وقد يكون بالشرف بمعنى ان المتقدم اشرف من المتاخر كتقدم العالم على الجاهل ومنع
المتكلمون الحصر في الخمسة فزادوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالطبع ولا
بالعلية ولا بالرتبة ولا بالشرف وهو ظاهر ولا بالزمان لان كلا من اليوم والامس زمان ويستحيل ان يكون للزمان
زمان اخر والحق ما مر وهذا راجع الى التقدم الزماني والتقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر
يقع في زمان غير ما بل التقدم الزماني تقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل البعد واجزاء
الزمان بعضها مع بعض كذلك يكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زايد على المتقدم بل بزمان
هو نفس المتقدم ويجوز حمل هذا على التقدم الرتبي وليس في ساير اي باقي المقولات النسبية من بحث مع ان المطالب
الكلامية لا يتوقف عليه ولنختم الكلام في مباحث الاعراض ونشرع في مباحث الجوهر المبوب له بقوله الباب الثالث
في الجوهر افرده وجمع الاعراض لانه مقولة واحدة وهي مقولات تسع ما مر وتقدم تعريف الجوهر على راي المتكلمين
والحكما والغرض هنا بيان اقسامه على الرايين قال الحكما الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس
والعقل لانه اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة جسمية كانت او نوعية
او مركبا منهما اي من المحل والحال وهو الجسم الطبعي او لا يكون كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو الجوهر
المفارق فان تعلق بالجسم فلكا كان او بدنا تعلق التدبير والتصرف في الجملة فهو النفس فلكية كانت او بشرية
فلا يرد النقض بالنفوس البشرية المفارقة بالابدان اذ المراد بالتعلق كما مر التعلق في الجملة سوا كان في الحال او في
الماضي مع انه لا يمتنع ان تصير هذه النفس عقلا في زمان اخر والا اي وان لم يتعلق به تعلق التدبير فهو العقل
لان تعلقه به انما هو بالايجاد وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز لاستحالة وجود جوهر غير متحيز عندهم
وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبلها وهو الجوهر الفرد هذا قول الاشاعرة منهم والمعتزلة
قالوا الجوهر ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط او في جهتين فهو السطح او في جهات الطول والعرض والعمق
فهو الجسم ولا اختلاف في المعنى بل في التسمية ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لان البحث اما عن الجواهر
الجسمانية واجزايها او عن المفارقات الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الطبيعي
وقد اختلف فيه بعد الاتفاق على ان التصديق بوجوده ضروري يحكم به العقل من غير افتقار الى نظر وقد اخذ
في بيان ذلك فقال الحد المرضي عند جمهور المتاخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق
المتقاطعة على الزوايا القايمة هذا حد رسمي لا ذاتي لان القابل للابعاد المذكورة من اللوازم الخاصة للجسم لا من
الذاتيات والمراد بقبوله للابعاد امكان فرضها فيه لان الجسم وان خلى عنها لا يخلو عن فرض قبولها وقيد
الزوايا القايمة لا ليخرج السطح لخروجه بالجوهر بل لبيان انه خاصة للجسم اذ السطح قد يتقاطع فيه ابعاد لكن لا على
زوايا قايمة هكذا وانما على زوايا قايمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين هكذا والاعتراض عليه
بان الجسم التعليمي يشاركه في ذلك غير وارد لان الجسم التعليمي نفس الابعاد لا قابلها والمراد بالزاوية القايمة
الزاوية الحادثة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم هكذا فلو مال الخط القايم فالزاوية التي حدثت
من الجانب الذي مال اليه وهي الصغرى تسمى حادة والتي حدثت من الجانب الذي مال عنه وهي الكبرى تسمى منفرجة

هكذا واعترض عليه اي على التعريف بعد جعله حدا ذاتيا بان الجوهر الواقع موقع الجنس لم تثبت جنسيته
للجواهر الاتي ويتقدير جنسيته لا يكون في التعريف فصل اذ المذكور بعد الجنس القابل والقابل لا يصلح للفصلية
لانه ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر وان كان جوهرا دخل الجنس الذي هو جوهر فيه
اي في القابل بان يكون جزءا من حقيقته ويستدعي فصلا اخر يتميز به عن بقية الجواهر ويتسلسل الكلام الى ذلك
الفصل ويتسلسل والتسلسل محال وبهذا الدليل الدال على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون
جنسا للجواهر بان يقال الجوهر ان كان جنسا فامتياز الانواع وهي الجواهر التي تحته بعضها عن بعض انما يكون
بفصول جوهرية ضرورة اذ العرض لا يكون جزء الجوهر فيدخل الجوهر فيها واحتاجت في الامتياز الى فصول
اخر جوهرية ويلزم التسلسل وقالت المعتزلة في تعريفه انه الطويل العريض العميق اي ما يمكن ان يفرض
فيه طول وعرض وعمق واختلف في اصل الجواهر التي يمكن ان يتركب منها الجسم فقال النظام انه لا يتالف
الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي انه قد يتركب من ثمانية اجزاء بان يوضع جزءان ليحصل الطول ويوضع
تحتهما جزءان اخران ليحصل العرض واربعة فوقها ليحصل العمق وقال ابو الهذيل العلاف قد يتالف من
ستة بان توضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن من اربعة بان يوضع ثلثة اجزاء مثلث ورابع فوقها فيحصل جسم
يحيط به اربعة سطوح كل منها مثلث وقال بعض اصحابنا المتكلمين وهم الاشاعرة انه المركب من جزءين فصاعدا
وهو موافق للوضع اللغوي قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الذي ذكر وه في تعريفه
لان كل عاقل يتصور الجسم بالمشاهدة ويعلم انه ذو حجم ومتحيز وان لم يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور
الزوايا القايمة على الوجه المذكور ولا الطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى البحث الثاني في اجزايه
اي الجسم وهو اما مولف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفها كالسرير او مفرد اي بسيط
الطبع واختلف في اجزاء هذا المفرد وقد بينه بقوله فذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكما الى ان الاجسام
البسيطة الطباع وهي التي ليس فيها تركيب قوى وطبايع كالفلك والماء والطباع اعم من الطبيعة لانها
مختصة بما يصدر عنه الحركة والسكون مركبة من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا لصغر الجزء
ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم
في نفس الامر وايضا توهم الانقسام وفرضه فيما ليس له امتداد في نفس الامر كاذب وكل مركب من اجزاء
متناهية صغار لا تنقسم فعلا وتنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طايفة من القدما وكل مركب من اجزاء غير متناهية
لا تنقسم اصلا وهو مذهب النظام من المعتزلة وطايفة من اوايل الحكما وذهب الحكما اي اكثرهم الى انها
متصلة في نفسها كما هي متصلة عند الحس لكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها بمعنى ان الجسم البسيط لا ينتهي
الى حد لا يقبل القسمة بل كل قسم يقبل القسمة الى ما لا نهاية له لكن لا دفعة واحدة فان ذلك ممتنع لامتناع حصول
اجزاء لا نهاية لها بالفعل وقيل انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب
محمد الشهرستاني حجة المتكلمين على الشق الاول من مذهبهم وهو ان الجسم مركب من اجزاء بالفعل ان الجسم قابل
للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا اي ولو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت

باقي المقولات لم يتكلم عليها وكان ينبغي للشارح التنبيه لكن تعرض الكلام عليها في مباحث الاعراض

بحث الجواهر

مباحث الاجسام

حد الجسم الطبيعي

اجزاء الجسم

بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وذلك باطل اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم وفيه
بحث لان الوحدة كامر من الامور العقلية لا وجود لها حتى يلزم من انقسام الجسم انقسامها وايضا لكل جسم
منقسم اي قابل للانقسام تميز مقاطع اجزايه بعضها عن بعض بخواص مختلفة كمقطع الثلث والربع والنصف
لان كلا من هذه المقاطع موصوف بخاصة لا توجد في المقطع الاخر اذ لا يمكن اتصاف غير مقطع الربع بالربعية
وغير مقطع الثلث بالثلثية وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم
متصفا بخواص مختلفة فيكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بعدد تلك الخواص العارضة لها اي لتلك المقاطع وفيه
بحث لان التميز والتعدد الوضعي ممنوع والعقلي مسلم لكنه لا يتوقف على الانقسام العقلي وايضا هوية كل من القسمين
المتفاصلين بالتقسيم كالماء اذا قسم قسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وهو ان كل قابل القسمة
ينقسم بالفعل والا اي وان لم يكن هوية كل منهما حاصلة قبل التقسيم بل بعده لكان التقسيم اعداما للجسم الاول
واحداثا للقسمين الاخرين وذلك باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوض براس ابرته سطح
البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر من كل جانب وفساده لا يخفى وفيه بحث لان هذا مجرد استبعاد
فتبين بهذه الوجوه الشق الاول من مذهبهم وهو ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو راي الحكما ومحمد
الشهرستاني بل هو مركب من اجزا بالفعل واما الشق الثاني وهو ان تلك الاجزا لا تنقسم فهو ما بينه
بقوله وتلك الاجزا لا تنقسم والا اي ولو كانت منقسمة لكانت ايضا ذات اجزا اخر لما مر فيكون الجسم
مركبا من اجزا لا نهاية لها وهو اي كون الجسم كذلك محال لوجهين احدهما ما ذكره بقوله لان كل عدد متناهيا
كان او غيره فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزا غير متناهية صح ان ناخذ بعضها
واذا اخذنا ثمانية اجزا من الاجزا الغير المتناهية والفناها بحيث يكون في كل جهة من الجهات الثلث حجم
ومقدار يحصل جسم طويل عريض عميق متناهي الاجزا الثمانية وقيدوا بالثمانية لان في حصول الجسم
بما دونها خلافا كما مر بيانه فحصل ان كل جسم لا بد ان تتالف من اجزا غير متناهية وحينئذ يكون نسبة
حجمه اي هذا الجسم المؤلف من الاجزا الثمانية الى حجم ساير الاجسام المتناهية المقدار المؤلفة من الاجزاء
الغير المتناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي القدر لان تناهي مقدار الاجسام متفق عليه لكن ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فكلما ازدادت الاجزا ازداد الحجم فلو كان جسم متناهي
القدر مركبا من اجزا غير متناهية لكانت نسبة الاحاد اي اجزا الجسم المؤلف من الاجزا المتناهية الى الاحاد
اي اجزا الجسم المؤلف من الاجزا الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف اذ نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه وفيه بحث لانه ان اريد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فلا
نسلم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزايه اذا اخذته وحده لا
ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اريد به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كثر في ذاته فلا نسلم ان المؤلف من
الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى وثانيهما ما ذكره بقوله ولانه لو تركب الجسم
من اجزا غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقفه اي قطع المسافة على قطع اجزايها ضرورة وقطع

د

كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطعه اي كل جزء في نسخة قطعها اي المسافة المعينة المتناهية في زمان
غير متناه اذ المتحرك ما لم يقطع شيا من المسافة لم يقطع مجموعها ولما كانت اجزاوها غير متناهية كانت اجزا الحركة ايضا غير
متناهية فيكون اجزا الزمان غير متناهية فيكون الزمان غير متناه فان هذه الامور الثلثة متطابقة واحتج
المتكلمون على مذهبهم ايضا بقولهم النقطة موجودة بالاتفاق من المتكلمين والحكما اما عند المتكلمين فلانها جوهر
فرد وهو عندهم موجود واما عند الحكما فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود وهي اي النقطة لا
تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا فهو المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كانت عرضا
كما هو عند الحكما لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه وانقسام النقطة محال فيكون محلها جوهرا غير منقسم
وهو المطلوب ولك ان تمنع لزوم انقسامها بانقسام محلها لان حلولها ليس حلول السريان لانها طرف الخط
على انها من الامور الاعتبارية لانها نهاية الخط واحتجوا ايضا بقولهم فالحركة الحاضرة الموجودة التي ليست
ماضية ولا مستقبلة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا لان الحركة غير قارة لا تجتمع اجزاوها في الوجود فلا
ينقسم ما فيه وهو المسافة اذ لو انقسمت مسافة الحركة الحاضرة لانقسمت الحركة الحاضرة وهو خلاف المفروض
واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم لزم وجود جوهر في الجسم لا ينقسم اذ الكلام في الحركة الاينية فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المطلوب لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة اذ الحركة ليست الا الماضي
والمستقبل لان القول به يوجب ان لا توجد الحركة اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان
حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يكون ماضيا ولا مستقبلا
واذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا وهو باطل وفيه بحث لانه ان اريد بعدم انقسام
الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها بالوهم فلا يلزم ان لا تكون الحركة الحاضرة
حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزايها في الوجود وان اريد به
عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم منه الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا ينافي حصول
المطلوب لجواز انقسامه بوجه اخر فالحجة الاولى والثالثة لا بد لان الاعلى ابتنا القسمة بالفعل فقط
وهو لا يفيد المطلوب احتج الحكما على نفي الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزى بوجوه ذكر منها في الكتاب
سبعة الوجه الاول ان كل متحيز ومنه الجوهر بتقدير وجوده فيمينه غير يساره لان ما يحاذي منه جهة
اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار والوجه المضي منه فيما اذا اشرقت الشمس على صفحة ملسا من الجواهر
الفردة غير الوجه المظلم وهو الذي لا يلي الشمس والتغاير يوجب الانقسام لا يقال ذلك التغاير ليس
لذات الجزء بل لتغاير وجهيه اي جهة اليمين غير جهة اليسار وجهة المضي غير جهة المظلم وهذا لا يوجب
الانقسام الذاتي كمركز الدايرة فانه يحاذي جميع اجزايها مع انه نقطة لا تنقسم لانهما اي الوجهان المتغايران
ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام الجوهر الفرد والا بان كانا عرضين لزم تغاير محلهما لامتناع قيام
عرضين متضادين بمحل واحد وحينيذ يلزم انقسام الجوهر الفرد الذي هو المحل وهو المطلوب وتقدم
هذا الوجه على بقية الوجوه لانه يدل على نفي الجزء مطلقا سوا رتب مع مثله ام لا الوجه الثاني انا لو فرضنا

كام

صح

بران

احتج الحكما على نفي الجوهر الفرد

خطا من اجزا شفع كاربعة وفرضنا فوق احد طرفيه جزوا وتحت الطرف الاخر جزا هكذا ٥ ممممـ وفرضنا ان
الجزئين تحركا بان تحرك كل منهما الى جانب الاخر دفعة على تساو من اول الخط الى الملتقى تحاذيا بالاحالة على المنتصف
وهو ملتقى جزئين الثاني والثالث فلزم الانقسام في كل جز منها وفي الثاني والثالث الوجه الثالث اذا فرضنا متحركين
سريعا وبطيا قطعا مسافة معينة فنقول كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزا من المسافة في زمن معين قطع المتحرك
البطي في مثل ذلك الزمن اقل منه ضرورة ولزم الانقسام والا اي ولو قطع البطي ايضا جزا لزم ان يساويه اي
يساوي البطي السريع في حركته وسكن في حركة اخر فلا يكون ابطا لتخلل السكنات وقد بان فساده الوجه الرابع الجسم
الذي اجزاؤه وتر كخمسة وكان ظله مثله في بعض الاوقات كان مثله اي مثل ذلك الجسم من ذلك الظل ظل
نصفه اي نصف ذلك الجسم فيكون له نصف ستنصف الجز المتوسط ويلزم المطلوب وقد برهن اقليدس
على ان كل خط فرض يصح تنصيفه وهو اي برهان اقليدس يقتضي ذلك اي تنصيف الجز المتوسط الوجه
الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزا ويكون على احد طرفيه جزا ولنفرض الخط ا ب ج والجز الموضوع د هكذا
ا ب ج وتحرك الخط الى اليمين اي يمين الناظر وتحرك الجز الى اليسر فاذا تحرك الخط مقدار جز وبان اخذ ا مكانا
جديدا واخذ ب مكان ا وج مكان ب فلا بد وان ياخذ د ايضا مكانا بان يتحرك جزا لانه المفروض فان اشتغل
الجز وهو د الى ما فوق الجز الثاني وهو ب فهو محال لان الجز الثاني من الخط اشتغل الى حيز الجز الاول وهو ا
فيلزم عدم انتقال الجز الفوقي وقد فرض انتقاله هذا خلف وفيه نظر وان اشتغل الى ما فوق الجز الثالث
وهو ج فهو اي الجز الفوقي قطع جزئين حين ما قطع ما تحته وهو جزا واحدا فينقسم الزمان والحركة اي
زمان حركة الجز وحركته والمسافة التي هي جز ولانها امور متطابقة الوجه السادس الجز بتقدير وجوده
متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فان كان كرة بان يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجز الكري
باجزاء اي مع اجزا اخر وقعت بينها فرج كل منها اصغر من كل من تلك الكرات بحيث لا يسع اجزا مثلها اي مثل الاجزا
المضموم بعضها الى بعض لان الفرج لو وسعت اجزا مثل هذه ملاناها بها الى ان بقي فرجة غير واسعة
للجزء فيلزم الانقسام اي انقسام الجز ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجز
المتشكل غيرها اي غير كرة بان يحيط به الثر من حد واحد كانت فيه اي في الجز زوايا كل منهما اقل من الجزء
فينقسم الجز ايضا الوجه السابع اذا دارت الرحى فمهما قطع الطرف العظيم البعيد من مركزها ويسمى
بالدايرة العظيمة جزا فالطرف الصغير القريب منه ويسمى بالدايرة القطبية اما ان يقطع اقل من
جز فينقسم الجز ضرورة او يقطع جزا تاما فيتساوى الطرف الصغير والطرف العظيم في المسافة سرعة
وبطوا وهو محال اذ يلزم منه ان يكون حين ما دار الطرف العظيم دورة دار الصغير اكثر من دورة وهو
خلاف المحسوس او يقطع الطرف الصغير تارة جزا ويسكن تارة اخرى فتنفك اجزا الرحى بسبب
حركة بعض الاجزا وسكون بعضها وهو بديهي البطلان ولذلك الفرجار اي البيكار ذو الشعب الثلث
فانه اذا ابتت واحدة وادرت ثنتان حتى رسمتا دايرتين داخلة صغيرة وخارجة كبيرة فيلزم ايضا اما انقسام
الجز او تساوي الشعبتين حركة او السكن والانفكاك باطلان فتعين الانقسام وهو المطلوب ثم بعد

نفي

(٤ قالوا تفريعا على نفي الجوهر الفرد)

نفي الحكما الجوهر الفرد قالوا فنرتعا عليه فالجسم متصل في نفسه كما هو متصل عند الحس لا مفاصل فيه لكنه يقبل انقسامات
لا نهاية لها اذ لو انتهت القسمة اي ما لا يقبلها يلزم الجز وهو باطل فبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لها
اي للانقسامات ليس الاتصال لانه اي الاتصال يعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول وفيه بحث لان الانقسام
والانفصال امر عدمي والقابل انما يجب بقاؤه مع المقبول اذا كان وجوديا فهو اي القابل شي اخر يقبل الاتصال
والانفصال وهو في نفسه لا متصل ولا منفصل ولا واحد ولا كثير ويسمى ذلك الشي القابل هيولا ومادة ويسمى
الاتصال الحال فيه صورة قال المصنف واعلم ان دليل كل من الفريقين المتكلمين والحكما لا ينافي دليل الاخر
ودليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي لا الوهمي الا اذا تم دليل النقطة فانها انما لا تنقسم بوجه من الوجوه ودليل
الحكما يوجب القسمة الوهمية لا الفعلية ولا منافاة بينهما لا نقول لا نسلم ذلك بل المنافاة بينهما ثابتة اذ القسمة
الوهمية في الاجزا متشابهة اي مقتضية الى جواز القسمة الانفكاكية بها لان الاجزا المفترضة اي المفروضة متماثلة
في طبيعتها النوعية لبساطتها فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين جزئين اخرين منها من الانقسام وغيره لوجوب
اشتراك الامور المتوافقة بالماهية في الاحكام واللوازم فيصح بين الجزئين المتباينين اي المنفصلين من تلك
الاجزا ما يصح بين المتصلين منها من الاتصال الواقع للاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين ما يصح بين
المنفصلين من الانفصال الرافع للاتحاد وهذا اقتضى جواز الانقسام الفعلي وهو ينافي امتناعه لانا نقول
هذا مبني على كون الاجزا متوافقة بالماهية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزا اما متخالفة بالماهية
فلا يلزم ذلك او متوافقة بالماهية ملتشخصة متشخصات عائقة عن الانفكاك فلا يلزم من جواز القسمة الوهمية
القسمة الانفكاكية ويكون تلك الاجزا قابلة للاتصال والانفصال اي لاتصال بعضها ببعض ولانفصاله عنه
فلا يثبت الهيولي وهم يجيبون عن ذلك بان تلك الاجزا قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك
عائق خارجي وان سلم اتصال الجسم في نفسه كما هو عند الحس فلم لا يجوز ان يقال هو اي الاتصال وحدة الجسم
والانفصال هو التعدد وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولي فلا يلزم مطلوبكم

(فروع على وجود الهيولي والصورة)

هذه فروع اربعة على وجود الهيولي والصورة الاولى لو اي الحكما الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيولي
لانها اي الصورة لا تخلو عن التناهي لما ياتي من تناهي الابعاد ولا عن الشكل وهو هيئة والشكل اللازم
للتناهي لان الشكل هيئة شي يحيط به نهاية واحدة او اكثر والموجب لهما اي للتناهي والشكل ليس الصورة
الجسمية العامة ولا شيا من لوازمها والا لتساوي الجزا والكل فيهما اي في التناهي والشكل لاشتراكهما في الصورة
الجسمية ويلزم منه عدم المغايرة بين الاجسام البسيطة والمركبة في التناهي والشكل واللازم باطل ضرورة
ولا يكون الموجب لهما الفاعل المفارق للمادة والا لاستغنت الصورة عن الانفعال اي باشتغالها بقبول
الفصل والوصل حال تجردها عن المادة وذلك باطل لان قوة قبول ذلك من خواص المادة فالموجب للتناهي
والشكل هو الحامل اي الهيولي بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة من قبول الفصل والوصل
والتحلل والتكاثف وغيرها مما تحتاج فيه الى المادة ولانها اي الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا
بناء على نفي الجوهر الفرد وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما

الفرع الثاني

سبق تقرير هذه المقدمات الثلث فالصورة لعا مادة ضرورة الفرع الثاني قالوا ولا ينفك الهيولي عنها اي عن الصورة الجسمية لانها لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية وانقسمت في جميع الجهات الثلث كانت اي الهيولي جسما اذ لا معنى للجسم سوي ذي وضع منقسم في جميع الجهات والا اي ولو لم ينقسم لذلك كانت نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا ان انقسمت في جهة واحدة او سطحا ان انقسمت في جهتين لكنها ليست جسما طبيعيا لكونها جزا منه ولا تعليميا ولا نقطة ولا خطا ولا سطحا لان كلا منها من الاعراض والهيولي جوهر وان تجردت عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذ الحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة كون الجسم غير ذي وضع بامكان اي مع امكان حصول وضع غيره فيترجح الزايد وهو حصول الوضع المخصوص بلا مرجح اذ نسبة الهيولي الي جميع الاوضاع والاحياز علي السوية ولانها لو تجردت عن الصورة لكانت موجوده بالفعل ومستعدة للصورة بالقوة والشي الواحد من جهة واحده لا تقتضي قوة وفعلا فيكون لها اي للهيولي ما تقتضي هذه الصورة اي قبولها وهي اي ما تقتضي هذه القوة الهيولي فيكون للهيولي هيولي اخري ويتسلسل فعلم ان الهيولي والصورة متلازمتان لا ينفك احدهما عن الاخري ونظر فيه بان هذا البرهان بتقدير صحته لا يدل الا علي ان الهيولي المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كانت هيولي لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لساير الهيوليات بالنوع فالبرهان لا ينفيها ولها الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولي بالصورة قالوا بعد اثبات تلازمهما فالهيولي تفتقر اليها اي الصورة في بقائها وتحيزها اي الهيولي لان بقاها وتحيزها بدون الصورة يقتضي تجردها عنها وهو محال لما مر فالصورة تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة من غير اقتران صورة اخري بها لعدمت الهيولي والصوره تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما مر ان تشكل الصورة بدون المادة محال واعلم ان تشخص كل منهما انما يكون بالاخري الا ان تشخص الصورة يكون بالهيولي المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولي بالصورة المطلقة ومن حيث هي قابلة لتشخصها فلا دور الفرع الرابع في اثبات الصوره النوعية قالوا والمادة ايضا لا تخلوا عن صورة اخري نوعية هي جوهر حال في الهيولي لا تخلوا الهيولي عنها والا اي ولو خلت عنها لما اختلف الاجسام في الهيات والامكنة الخاصة وفي الكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وفي الاوضاع الخاصة الطبعية وفي قبول التشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات كالما او عسر وهو اللازم للاجسام اليابسة كالارض او في امتناع قبولها وهو اللازم للفلكيات واللازم باطل لتحقق الاختلاف في هذه الامور فان لكل جسم هيئة خاصة ومكانا خاصا ولسنيه خاصة ووضعا خاصا وهذه الامور لا يجوز ان تستند الى الصوره الجسميه لانها مشتركة متشابهة في جميع الاجسام ولا الي الهيولي لانها قابلة لها والقابل للشي لا يجوز ان يكون فاعلا له ولا الي المفارق لان نسبته الي جميع الاجسام متساوية فيجب ان يكون مستندة الي امر اخر وهو الصورة النوعية لاختلاف الاجسام بها انواعا وانما وجب تعلقها بالهيولي لوجوب تعلقها بالامور الانفعالية لسهولة قبول الفصل والوصل وعسره واعلم ان بنا هذه الكلمات في اثبات امتناع انفكاك الصورة عن الهيولي وعكسه وافتقار احدهما الي الاخري علي الوجه الخاص واثبات الصورة النوعية علي نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سيجي فيكون ارادته تعالي هي الموجبة للتناهي والتشكل لا الحامل وهي المرجحة لحصول الوضع المعين فلا يلزم ترجيح الجائز بلا مرجح فلا يثبت وجود الصورة النوعية

الاحم

الفرع الثالث

الفرع الرابع

في ج

تعف علي بطلان نفي الفاعل المختار

ومع

ومع ذلك اي مع القول بنفي الفاعل المختار وثبوت كونه موجبا للذات فللمعترض ان يجوز انفكاك الصورة الجسمية بنفسها من غير اقتران الهيولي بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المفارق قولكم لو كان لذلك لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه اذ يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير هيولاها وهذا اعتراض علي الوجه الاول من الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يمنع علم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لان مدار هذا الاستلزام علي تساوي الاجسام في الماهية وهو ممنوع وهذا اعتراض علي الوجه الثاني منه وكذا للمعترض ان يجوز اقتضا المادة المجرده عن الصورة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها يعني لا نسلم ان الهيولي لو تجردت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم لو كان المقتضي لذلك الوضع هو الهيولي وحدها اما اذا كان الهيولي مع شرط اقتران الصورة بها فلا وهذا اعتراض علي الوجه الاول من الفرع الثاني وكذا له ان يجوز كون الواحد مبدا كثير اي لم لا يجوز ان تكون الهيولي مبدا للقوة والفعل بعد تجردها عن الصورة ولا محذور وما ذكرتم ان كون الواحد لا يجوز ان يكون مبدا لشيين ممنوع كما مر بيانه في مبحث العلل والمعلولات مع ان القابلية من الامور الاعتبارية التي ليست اثرا لمؤثر حتي يكون الهيولي مبداه ويلزم كون الواحد مبدا لكثير ثم مع ان وجود المادة بالفعل ليس يقتضي ذاتها بل وجودها اما من الفاعل المختار او من العقل الفعال فلا يلزم كونها فاعلة وهذا اعتراض علي الوجه الثاني منه وكذا له ان يطالبهم اي الحكما بما يوجب الاختلاف في الصوره النوعية بان يقول سلمنا ان اختلاف الاعراض والهيات مستند الي اختلاف الصورة النوعية لكن اختلافها الي اي شي يستند اذ لا يجوز استنادها الي صور نوعية اخري والا لانتقل الكلام الي تلك الصور ويلزم التسلسل فلا بد من بيان سبب اخر ثم يزعم المعترض ان ما يجعلونه اياه اي سببا لاختلاف الصور من الاحوال العنصرية اي الاستعدادات السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية بالماهية هو سبب لاختلاف الاعراض والهيات ولا يحتاج في ذلك الي وجود الصور النوعية وهذا اعتراض علي الفرع الرابع وانما لم يتعرض للثالث لانه مبني علي الاولين فيلزم من رده بما رده المبحث الثالث في اقسامه اي الجسم قالت الحكما الاجسام اما بسايط وهي التي لم تتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالهوا والما او مركبات وهي التي تركبت منها كالمواليد الثلثه والبسايط اشكالها بحسب الطبع تكون كروية والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة مفروضة يكون الخطوط المخرجة منها اليه من جميع الجوانب متساوية وانما كانت كرية اذ لو كانت مضلعة لاقتضت طبيعتها هيات مختلفة وذلك باطل لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيات مختلفة بناء علي قاعدتهم الفاسدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسايط الي فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الكون والفساد فالعناصر والا فالفلكيات والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت نيرة فالكواكب والا فالافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد علي الوجه الذي اثبته المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكزها مركز الارض الاول منها الفلك الاعظم وهو بلسان اهل الشرع العرش المجيد وهو الجسم المحيط بساير الاجسام ويسمي الفلك الاطلس لكونه غير مكوكب وهو المحدد للجهات ويدل عليه اي علي وجوده وجوه ثلثه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره في المبحث الخامس من هذا الفصل فيكون اي فيوجد

الثالث في اقسام الجسم الكل

بالضرورة جسم هو نهايتها والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالجميع والا يلزم الخلا او اللاتناهي على
تقدير التناهي والوجه الثاني الجهة المتعينة متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون الجهة
موجودة غير مجردة اي ذات وضع لان المعدوم والمفارق يمتنع ان يكونا كذلك والجهة ليست بجسم لانها غير
منقسمة والجسم منقسم والا اي وان كانت منقسمة فالمتحرك الواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو اي ذلك
النصف لان ما بعده والا اي وان لم يقف بل يتحرك فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك يلزم ان يكون ذلك النصف
لان ما بعده وان كانت اليها اي الى الجهة فالجهة ما بعده اي ما بعد ذلك النصف فلا يكون النصف مع ما بعده جهة
وقد فرضنا مجموعهما جهة هذا خلف ونظر فيه بان الحصر ممنوع لجواز ان يكون الحركة في الجملة لا عنها ولا اليها واجيب بان الحركة
فيها ثابتة لونها مقصدا والفرض نها مقصد واذا ثبت ان الجهة ذات وضع وليست بجسم فهي جسمانية فلا بد لها من
شيء يعينها ويحددها بالفوقية والتحتية والمحدد لهما جسم واحد اذ لو تعدد لجسمين ولم يحط البعض اي بعض منهما
بالبعض لتحدد القرب بهما اي بكل منهما دون البعد عنه اذ البعد عن كل منهما هو القرب من الاخر فلا يتحدد الجهتان
الحقيقيتان وهما الفوق والتحت بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد المحيطين معا وان احاط بعض منهما بالاخر فالجسم
المحاط حشو لا دخل له في التحديد اذ المحيط وحده كاف لانه يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيتحدد الجهتان
به معا فالمحدد جسم واحد وهو اي هذا المحدد بسيط والا بان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال عليه
وانتقال اجزائه من الاحياز الطبيعية وهو اي الانحلال المذكور انما يكون بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة
فالجهة متعينة له لا به وهو خلاف المفروض واذا ثبت انه بسيط فيكون كريا لما مر ان شكل البسيط كري فثبت ان المحدد
جسم واحد كري يحدد القرب منه وهو العلو بمحيطه والبعد منه وهو السفل بمركزه وفي ذلك بحث لانا لا نسلم
انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بهما الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية
البعد من الاخر فتتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض لكفى المحيط والما يلزم ان لو كان
كريا اذ لو لم يكن كريا لم يكن له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد الوجه الثالث الارصاد وهي الاستدلال
بالحركات شاهد على ان الكواكب والافلاك يتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة
بيوم وليلة تقريبا وعلى ان الكواكب والافلاك يتحرك بحركات اخر مخالفة للحركة الاولى متفاوتة في السرعة والبطو
فلا بد من جسم محيط بها اي بالافلاك بالكواكب والافلاك ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد المطلوب اثباته
وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام لجواز
وجود افلاك شيء فوقه واما الثمانية الباقية من الافلاك فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب لان حركات
الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبع السيارة وامتناع تحركها بالذات بان يتحرك في الافلاك تحرك السمك
في الما لاستحالة الخرق والالتيام على الافلاك لما مر من امتناع الحركة المستقيمة عليها فتحت الفلك الاعظم فلك
الثوابت المتحرك بالحركة البطية البسيطة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته
ولبطو حركتها سميت بالثوابت ويسمى هذا الفلك فلك البروج ايضا ثم بعده سبعة افلاك فلك زحل ثم فلك
المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على الارجح ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ويسمى سما الدنيا

وهذه

وهذه السبع تسمى ممثلات الكواكب لكونها ممثلة بفلك البروج اي موافقة له بالمركز والمنطقة والقطبين وجملة الافلاك
اربعة وعشرون الكلية منها تسع والجزئية خمسة عشر وتفصيلها مذكور في المطولات ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يتحرك
الكواكب بذواتها كالسمك في الما ولا يلزم من اختلاف حركاتها اختلاف الافلاك قولكم لو تحركت لزم الخرق على الافلاك
وهو محال قلنا لا نسلم انه محال وان سلم استحالة الخرق عليها فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق اي جسم شبيه غلظه
منفصل هو عن ثخن فلكه بكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب وذلك النطاق يتحرك بنفسه او باعتماد الكوكب عليه
اي على النطاق فيحرك الكوكب فلا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم فرعان على وجود الافلاك الفرع الاول انها باسرها
شفافة اي لا لون لها اذ لو كانت ملونة لحجبت اي منعت الابصار عن روية ما وراءها لان كل ملون كذلك واللازم باطل
والا لم يرى شيء من الكواكب فكذا الملزوم والنقض بالما والزجاج والبلور غير وارد اذ لونها ملونة ممنوع والاستدلال
على تلونها بلونها مرئية مدفوع لان كل مرئي لا يجب ان يكون ملونا وان كان عكسه ثابتا ويثبت به عدم تلون الثامن
والتاسع بان يقال لو كانا ملونين لكانا مرئيين وانها باسرها لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر او البرد على عالم
العناصر بمجاورتها لان الطبيعة اذا اقتضت شيا وخلت عن العوائق وجب حصول ذلك الشيء على كمال وجه فلزم
من الاول احتراق العناصر ومن الثاني جمودها المانع من تكون شيء من المواليد واللازم باطل فكذا الملزوم وفيه نظر
لجواز ان يكون البعض حارا والبعض باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم وانها باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة
لا مطلقة ولا مضافة والا اي ولو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه ولو كان لها ذلك لكان في طباعها
ميل مستقيم يسمى ان في طباعها ميلا مستديرا والميلان متضادان فلا يجتمعان وانما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها
لان الطبيعة هي مبدو حركة الجسم على نهج واحد بلا ارادة وهي لا يتصور في الفلكيات واما الطباع فتعم الاجسام
كلها وانها باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق التي هي
عبارة عن الرطوبة وعسرهما الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم اي كل منهما الا بالحركة المستقيمة وهي على الافلاك
محال وانها باسرها لا قابلة للحركة الكمية اي لا تقبل ازدياد المقدار الذي هو النمو والتخلخل وانتقاصه
الذي هو الذبول والتكاثف لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلا يتحرك فيه
وهو محال ومقعره اي المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل عليه اي على مقعره ما استحال على محدبه من الزيادة
والنقصان واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك التغير في محدب الفلك المحاط به وهو الثامن والا لزم التداخل
ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلا بينهما ان كان بينهما فرجة والتداخل والخلا محالان وكذا الكلام في
مقعره اي المحاط لانه كالمحدب في تمام الحقيقة وكذا في جميع الافلاك وفيه اي في هذا التقرير احتمال الخطا لان
امتناع ازدياد المحدب اي محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرطه اي شرط ازدياد الحجم
ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه اي في هذا الامتناع لان شرط الازدياد فيه موجود قال الاصفهاني
ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر ما لزيادة والنقصان يستلزم التداخل او الخلا وهما محالان ليس بمستقيم
فانه يجوز التغير بالزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلا يستلزم ذلك قال والاولى ان يقال ليست بقابلة للحركة
الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة تمت لكن قال فلا يستلزم ذلك نظر الفرع الثاني انها اي الافلاك متحركة على

فرعان الاول انها

الفرع الثاني

الاستدارة لان الاجزا المفترضة اي المفروضة فيها اي في الافلاك متماثلة اي متساوية في الحقيقة وانما قال المفروضة
لانه لا جزء بالفعل فيها اصلا فيصح لكل واحد منها اي من الاجزا من الوضع والموضع ما حصل للاخر لوجوب استواء
المتماثلات في جميع الاحكام واللوازم فيصح على كل من الاجزا ان ينتقل الى حيز الاخر ولا يتاتى ذلك الا بالحركة
المستديرة فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدا ميل مستدير
فالافلاك فيها مبدا ميل مستدير وكل ما فيه ذلك اي مبدا ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول
الاثر وهو هنا الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو هنا المبدا او وجود هذا المبدا في الجسم البسيط يدل على
امتناع وجود ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع فكل ذلك يجب ان يتحرك بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء
المفترضة للفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزا حيز الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر غيره لزم الترجيح
بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الاخر من الوضع والحيز وذلك لا يكون الا بالحركة المستديرة فهذا وجهان في
بيان ان الافلاك تتحرك بالاستدارة وربما ينقوضان نقضا اجماليا بالعناصر اذ يمكن طرد الوجهين فيها مع امتناع
الحركة المستديرة عليها واجيب عنه بان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم
فيها وليس هذا المانع في الافلاك هذا كله في الافلاك واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كروية
مركوزة في الافلاك اركان العنصر في الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كثيف لكنه صقيل يستفيد الضوء من
الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالته كالمراة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد له اي لما ذكر من انه يستفيد
الضوء من الشمس تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مقرر في كتب الهيئة لا يقال فلعله
اي القمر كرة يضيء احد وجهيها لذاته ويظلم الاخر لذاته ويتحرك بنفسها على مركزها وفي نسخة مركزه اي القمر
حركة تساوي حركة الفلك الذي يحركها حول الارض بحيث يكون عند الاجتماع بالشمس وجهها المضيء
بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فلا نراه وهو المحاق فاذا تحرك فلكها تحركت هذه الكرة ايضا على نفسها
مثل تلك الحركة فيظهر من جانبها المضيء شيء فشيء وهكذا حتى يظهر الوجه المضيء بتمامه فنراه بدرا
فتفاوت نور القمر بحسب قربه من الشمس وبعده عنها مع هذا الاحتمال لا يدل على ان نوره مستفاد من نورها
وانما لا يقال ذلك اذ الخسوف يكذبه اي هذا الاحتمال لان القمر حينئذ يكون عند الاستقبال متوجها الينا
بنوره فلو كان هذا الاحتمال حقا لم تكن حيلولة الارض بينه وبين الشمس موجبة لانخسافه وفيه كلام مذكور
مع جوابه في المطولات واما العناصر وهي اربع طبقات لان العنصر اما خفيف وثقيل لانه اما ان يتحرك
عن الوسط او اليه والاول الخفيف والثاني الثقيل وكل منهما اما مطلق او مضاف لانه اما ان يطلب نفس المحيط او
المركز او لا فالاول المطلق والثاني المضاف فخفيف مطلق يتحرك نحو نفس المحيط وهو النار حار يابس يعني انه لو خلي
وطبعه لظهر منه حر محسوس ويبس مماس يحدد به لتقعر فلك القمر المسمى بالمايل وخفيف مضاف لا يتحرك نحو نفس
المحيط بل يكون ميله اليه اكثر من الباقيين اعني الماء والارض فهو بالنسبة اليهما خفيف والى النار ثقيل ولهذا
سمي خفيفا مضافا وهو الهواء حار رطب مماس محدد به لتقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو نفس المركز وهو الارض بارد
يابس ومحله الطبيعي الوسط اي وسط الاجسام بحيث ينطبق مركزه اي مركز حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف

نحو

يتحرك نحو فوق الارض وتحت الاولين اعني النار والهواء بان يكون الى المركز اكثر من ميلهما اليه فهو بالنسبة اليهما ثقيل
والى الارض خفيف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه اي الماء ان يحيط بالارض كلها لبساطتهما وشكل البسيط الكرة
الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع العلوية والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع
الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وهي ربع الارض تقريبا فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة
من الله ورحمة منه على عباده لتكون المواضع المنكشفة منشا للنبات ومسكنا للحيوانات ثم انها اي العناصر باسرها
كائنة فاسدة اي قابلة للكون والفساد بان يخلع صورة وتلبس اخرى فيفسد احدها ويكون الاخرى عند تبدل
الصور المتعلقة على الهيولى فالماء يصير ارضا لان مياه بعض العيون يجمد حجرا والارض تصير ماء اذ الحجر يجعله
اصحاب الحيل وهم اهل الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء اذ الهواء الملاصق للاناء المبرد ماؤه بالثلج يصير قطرا لانا
نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تكون من ذلك الهواء لا يقال انما تكونت من الرشح بما في داخل
الاناء لانا نقول لو كان لذلك لاختص الرشح بالموضع الملاقي للماء ولكان الرشح عند كون الماء حارا اكثر اذ الحار الطف
واقبل للنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك والماء يصير هواء اذ الماء المغلي يصير هواء بسبب التسخين والنار تصير هواء
اذ الشعلة المرتفعة منها تصير هواء لانها تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة والهواء يصير نارا اذ الهواء يصير
نارا بالنفخ القوي في الكير وسد المنافذ التي يدخل منها الهواء الجديد واذا علمت الانقلاب بغير وسط وبوسط
والانقلابات بين العناصر اثنا عشر وان اقتصر المصنف على امثلة غير الوسط وذلك لان العناصر اربعة وانقلاب
كل منها الى كل من الثلثة الباقية بوسط كما في غير المتجاورتين او بغيره كما فيهما وذلك اثنا عشر حاصلة من ضرب كل
من الاربعة في الثلثة الباقية والانقلاب بالوسط كانقلاب النار ماء لانها لا تصير ماء الا بعد صيرورتها هواء وانقلاب
الهواء ارضا لانه لا يصير ارضا الا بعد صيرورته ماء وانقلاب النار ارضا لانها لا تصير ارضا الا بعد صيرورتها هواء
ثم ماء وكذا عكوسها واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه العناصر الاربعة بسبب حصول امزجة مختلفة
قلة وكثرة معدة تلك الامزجة لخلق بكسر الخاء وفتح اللام اي صور نوعية مختلفة وهي اي المركبات ثلثة المعادن
والنبات والحيوان ويسمى بالمواليد وانما انحصرت فيها لان الصور النوعية التي تفيض على المركب ان كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط فهي المعادن او مصدرا لحفظها مع التغذية والتنمية وتوليد المثل
فالنباتات او مصدرا لذلك كله مع الحس والحركة الارادية فالحيوانات والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين
الكيفيات العنصرية الحاصلة من تفاعل البسائط اي العناصر الاربعة بعضها في بعض بان تصغر اجزاؤها ويختلط بان
يختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد منها سورة الاخرى لكيفيته فيحدث منها كيفية متوسطة في الجميع وهي
المزاج والكلام على المزاج يستدعي طولا فليطلب من المطولات البحث الرابع في حدوثها اي الاجسام اختلفوا في
حدوثها والوجوه المحتملة فيه فرضا خمسة لانها اما محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بهما او قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او بالعكس ولم يقل به احد لانه غير معقول او التوقف قال المليون من المسلمين والنصارى
والمجوس الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق وقال ارسطو ومن تبعه الافلاك قديمة
بذواتها اي بموادها وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها المعينة مما يلزمها كالشكل والمقدار سوى الاوضاع اللازمة

واما الكواكب
بحث العناصر
بحث المركبات
تعريف المزاج
الرابع حدوث الاجسام

عن حركاتها الجزئية فانها حادثة لان كل وضع مسبوق بمثله الي ما لا نهاية له فالافلاك متحركة من الازل الي الابد حركة
واحدة متصلة فحركتها قديمة بنوعها والعناصر قديمة بموادها اي هيولاتها فانها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة
حدوثا زمانيا لكان لها هيولا اخري وهكذا فيلزم التسلسل وصورها الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاتها
القديمة لا تنفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال يزول بطريان الانفصال
وحدوث اتصالان اخران وصورها النوعية قديمة بجنسها فان هيولاتها القديمة لا تنفك عن صورة ما نوعية
وليست قديمة بنوعها لجواز الكون والفساد وانما قال ثم بنوعها وهنا بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعية
نوعية لكونها مقولة علي ما تحتها من الامتدادات المتفقة الحقيقة ومطلق الصورة النوعية طبيعة جنسية
مقولة علي ما تحتها من الصور المختلفة الحقيقة وقال من قبله اي قبل ارسطو من الحكما كسقراط وتاليس الكل من
الافلاك والعناصر قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها وهولا اختلفوا في اصل
تلك الذوات القديمة المتصفة بالصور والصفات المحدثة فقيل كان الاصل لها جوهرة فنظر الباري تعالي
اليها بنظر الهيبة فذابت الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض منها اي من الجوهرة بعد صيرورتها ماء بالتكثيف
والانجماد ثم حصل النار والهوا بالتلطيف وحصل السما من دخان النار والابخرة وحصل من الاشتعال الحاصل
من الاسراي كرة النار الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب علي سببه بالشوق الحاصل فيها اليه
وقيل كان الاصل ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هوا فانه المتوسط بين اللطافة والكثافة فتكون
من لطافته النار ومن كثافته البواقي وقيل كان نارا لفضل لطافتها وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السما
من الدخان لتلك النار وقيل كان الاصل اجزاء صغارا من كل جنس من الاجناس التي عندها وكانت الاجزا كرية
صلبة صغيرة لتنافر بينها متحركة دايما لان اجزا الخلا لما كانت متشابهة لم يكن بقا كل جز في حيز معين
منه اولي فمهما اجتمع منها اي من تلك الاجزا اجزاء متماثلة في الحقيقة التامة واتصلت طايفة منها باخري للمناسبة
وصارت جسما والقائلون بذلك بنوا عليه انكار المزاج والاستحالة وقالوا بالكمون والبروز وهذه الاقوال
كلها المذهب اصل العالم جسم وقيل كان الاصل نفسا وهيولي فتعشقت اي النفس عليها اي علي الهيولي
وتعلقت بها وصار تعلقها بها سببا لحدوث اجسام العالم من الفلكيات والعنصريات علي الوجه الاكمل وهذا
قول من اثبت القدماء الخمسة الباري تعالي والنفس والهيولي والدهر والخلا اما قدم الباري فلكونه واجبا
واما قدم النفس فلتجردها فلو حدثت لزم ان تكون مادته لان كل حادث مسبوق بمادة واما الهيولي فلان
حدوثها يوجب سبق هيولي اخري واما الدهر اي الزمان فلان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه العدم
كان قبل وجوده والقبلية لا تكون الا بالزمان فلزم وجود الزمان حين عدمه واما الخلا فلانه حيز العالم
وعدمه غير معقول وقيل كان الاصل وحدات اي امورا غير ذات وضع فصارت ذوات اوضاع بسبب من الا
سباب وتكونت نقاطا فجمع نقطة ثم ايتلفت تلك النقاط فصارت اجساما بعد ان صارت خطوطا ثم سطوحا
وتوقف جالينوس في الكل اي كل هذه الاقوال المنقوله لنا علي ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وجوه
ذكر منها المصنف ثلثة الاول انه لو كانت الاجسام حاصلة في الازل لكانت ساكنة لانها لو لم تكن ساكنة لكانت

اثبات القدماء الخمسة

لنا وجوه

الاول

متحركة

متحركة ضرورة انحصار الجسم فيهما لكن حركتها في الازل ممتنعة اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الي الفعل
علي سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فالاجسام تتعين
ازليتها تكون ساكنة وهو ايضا ممتنع لانها لو كانت ساكنة لم تتحرك لها اذ الساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان
سكونه اي الجسم ازلا ان كان لذاته اي الجسم امتنع انفكاكه اي انفكاك السكون عن الجسم لامتناع انفكاك المعلول
عن علته واذا امتنع انفكاكه عنه فلا يتحرك ابدا وان كان سكونه لغيره اي لغير الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون
موجبا والا لم يكن فعله وهو هنا السكون قديما لما مر من ان القديم لا يستند الي الفاعل المختار ولا بد ايضا ان
يكون ذلك الموجب واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور في الاسباب والمسببات الي غير النهاية
وحينئذ اي وحين اذ كان الموجب للسكون واجبا او منتهيا اليه يلزم دوامه اي السكون بدوامه اي بدوام
موجبه فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال موجبه الواجب لذاته او المنتهي اليه فالاجسام لو كانت حاصلة
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل اتفاقا اذ الخصم معترف بان الاجسام متحركة في الفلكيات وهي واجبة الحركة
والعنصريات وهي جايزة الحركة فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده اي الجسم ازلا لكان انه لا يمتنع وجوده مطلقا
اي في جميع الاوقات والاجازات يصير الممتنع في وقت ممكنا في اخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا
لان ما بالذات لا يزول والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا ويجوز ذلك يفضي
الي انسداد باب اثبات الصانع لكن الجسم لا يمتنع وجوده مطلقا ولا يمتنع وجوده ازلا قلنا الممتنع ازلا ليس هو
الممتنع لذاته حتي يلزم انقلاب الممتنع ممكنا بل هو ممتنع لامر خارجي كالحادث اليومي فانه كان ممتنعا ازلا وصار اليوم
ممكنا لان امتناعه لغيره لذاته قيل لا نسلم انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة او متحركة لجواز خلوها عنهما
ولا استحالة فيه اذ الفلك المحدد للجهات لا مكان له حاصر فلا يكون متحركا لان الحركة حصول الجسم انين في مكانين
ولا ساكنا لان السكون حصول الجسم انين في مكان واحد فحيث لا مكان لا حركة ولا سكون قلنا لا نسلم وجود
المحدد وبتقدير وجوده لا نسلم انه لا مكان له اذ المكان عندنا هو البعد المساوي للمتمكن او السطح المساوي للجسم
فيصح عليه الحركة والسكون وان سلم انه لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه من الاجسام فان
بقي الوضع والمماسة المعينان له في الازل فساكن والا اي وان لم يبق له ذلك فمتحرك وهذا الكلام علي السند قيل
الازل ينافي حركة معينة لا حركات لا اول لها بمعني ان يكون قبل كل حركة حركة لا الي نهاية فيكون ماهية الحركة
محفوظة بتعاقب جزئياتها وحينئذ يجوز ان يكون الجسم متحركا في الازل بهذا النوع من الحركة قلنا لا نسلم ذلك
بل الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المستلزمة للمسبوقية بالعدم
وهي تنافي الازلية بالذات قيل لا نسلم ان السكون علي الاجسام في الازل محال قولكم لو كانت ساكنة لا تتحرك
ابدا ممنوع لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي للاجسام مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوثه
اي بحدوث ذلك الحادث فيحصل الحركة بعد السكون في الازل قلنا ما في حدوثه اي الحادث وجود السكون
للتنافي بين نقيض الشرط ووجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث علي عدمه اي عدم السكون لتوقف
وجود الشي علي ارتفاع منافيه ولو توقف عدم السكون علي وجود الحادث كما ذكر تم يلزم الدور وهو محال

الوجه الثاني في حدوث الاجسام

وقد يقال هذا دور معي لا دور سبق فليس محالا فبكل القدرة اي قدرة الله تعالى على ايجاد موجود حادث قديمة وتنقطع تلك القدرة بوجوده اي بوجود ذلك المعين اذ لو بقيت متعلقة به لزم ايجاد الموجود وهو محال فانتقض ما ذكرتم من ان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله قلنا لا نسلم ان القدرة تنقطع عند وجود المعين بل المنقطع التعلق اي تعلق القدرة لا نفسها وهو ليس امرا وجوديا بل من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الاعيان والكلام في الوجودي الازلي ولا يتصور ما ذكرنا الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام بذواتها وصفاتها محدثة ان الاجسام ممكنة لانها مركبة اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة ولانها متعددة اذ ما من جسم الا وله جسم اخر يشاركه اما في تمام حقيقته او في خواصه ولوازمه ولا شيء من الواجب كذلك لانه مركب ومتعدد فلا شيء من الاجسام بواجب لذاته فهي اذا ممكنة وكل ممكن فله سبب لما مر فلها اي للاجسام سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته لوجوب دوام الاثر بدوام المؤثر ودوام وسطه فيلزم دوام الحوادث وهو محال واذا لم يكن سببها موجبا يكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما مر من ان التدبير لا يستند الى المختار لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالفلك ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام الحوادث والتغيرات بدوامه لعدم دوام شرطها وهو الحركة لانا نقول ان وجود هذه الحوادث ان يتوقف على وجود حركة ووجود تلك الحركة على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا لوجودها الخارجي وطبعا لكونها اسبابا ومسببات وهو اي اجتماعها محال ضرورة وان توقف وجودها على عدمها اي عدم الحركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوامه اي السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوامه اي دوام وجود هذا الحادث وهو محال الوجه الثالث

الوجه الثالث

من الوجوه الدالة على ما ذكر وهو الذي اعتمده جمهور المتكلمين ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفته فالاجسام حادثة بذواتها وصفاتها والجزء الاول وهو الصغرى بين لا حاجة الى بيانه لما نشاهد من الحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات وغيرها مما يتغير وهي امور حادثة لا يمكن خلو الاجسام عنها والجزء الثاني وهو الكبرى مبرهن عليه في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني وهذا ايضا مشتمل على دعويين وجوب سبق العدم على مجموع الحوادث ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عن الحوادث وستبين ذلك ثم احتج المخالف

احسن المحال

للحق على مدعاه وهو قدم الاجسام بوجوه ثلثة الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين دون وقت اخر مع عدم امتناعه تخصيصا بلا مخصص لتساوي جميع الاوقات في نفسها وتساوي نسبة المؤثر اليها وهو اي التخصيص بلا مخصص محال فحدوث الاجسام محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما مر ان كل حادث مسبوقة بمادة وتلك المادة قديمة وفي نسخة فالمادة قديمة دفعا

وهذا الكبرى مشتمل على دعويين اثبات الحوادث وامتناع خلو الاجسام عنها

للتسلسل

للتسلسل المحال اذ لو كانت حادثة لكان لها ايضا مادة وهلم جرا فيلزم التسلسل وهي اي المادة لا تخلو عن الصورة لما مر فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم قديم واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم المركب منهما قديم وهو المطلوب الوجه الثالث الزمان قديم والا بان كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية وهذه القبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف لاستلزامه اجتماع تحقق وجوده مع عدمه واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الحركة قديمة وهي من لواحق الجسم ولوازمه فيكون الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بالوقت المعين هو الارادة اي ارادة الله تعالى فانها الذاتها اقتضت التعلق بالايجاد في ذلك الوقت لا يقال تعلق ارادته به فيه مع امكان تعلقها به في غيره اذ لو لم يمكن لزم الايجاب المنافي للاختيار وهو خلاف مذهبكم مفتقر الى مخصص اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لانا نقول لا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم ان لو توقف تعلق الارادة على امر زائد على ذاتها وهو ممنوع فان شان الفاعل المختار يتعلق بالايجاد لذاتها لا لمرجح واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدماتهما المذكورة غير مسلمة في نفس الامر ولا مبرهنة اي مبرهن عليها فيكون ممنوعة فلا يصح اثبات المطلوب بشيء منهما واعلم ان صحة الفنا عليها اي على الاجسام عند المتكلمين كما تقرر متفرعة على حدوثها فمن اثبت الفنا لها ومن لا فلا ونظر فيه بانه لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفنا لان النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفنا كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية لا يصح عليها الفنا اذ لو عدمت فعدمها لكونه حادثا من الحوادث اما ان يكون باعدام فاعل مختار او بسبب طريان ضد او زوال شرط والكل محال فعدمها محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا للدليل وجوابا عنه في المبحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول في تعالى الاعراض

الخامس

المبحث الخامس في تناهي الاجسام يقول بعضها للدعوى الابعاد اي الامتدادات الطولية والعرضية والعمقية الموجودة في الخارج متناهية اي منتهية الى الجسم المحيط المحدد للجهات سواء فرضت تلك الابعاد في خلا اي بعد مجرد او في ملا وهو غيره وعليه جمهور المتكلمين والحكماء خلافا للهند فان حكماءهم زعموا ان وراء كل جسم جسما لا الى نهاية لنا على مطلوبنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا موازيا للاول بحيث لو اخرجا على الاستقامة الى غير النهاية لم يلتقيا فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة اي صار بحيث لو مد للقى الخط الغير المتناهي فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون اولها محال ويكون حدث الخط الغير المتناهي منقطعا بها اي بتلك النقطة والا اي ولو لم ينقطع بها لكان اول المسامتة مع ما فوقها اي مع نقطة فوق تلك النقطة اذ المسامتة مع الفوقية تحصل بميل من الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به مع التحتية والاقل قبل الاكثر وقد فرض اول المسامتة مع التحتية هذا خلف واذا انقطع الغير المتناهي يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف واعترض على الدليل بما هو مذكور في المطولات ووصف الابعاد بالموجودة بيانا لمحل الخلاف اذ لا خلاف في تصور ابعاد غير متناهية احتجوا اي حكماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فوراءه متميز مشار اليه ضرورة لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكلما كان كذلك اي متميزا مشارا اليه فهو موجود وكل موجود اما جسم ان كان ذا مقدار او جسماني ان كان نفس المقدار ولا بد له من جسم يكون مادته فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية وهو المطلوب

ومنع احتجاجهم بان التمييز المذكور ليس مما حكم به العقل بل هو وهم محض وهو ليس بثبت نتيج الموجدة
اي بحجة فلا يقبل والوهم لسكون الصاان تذهب القوة الواهمة الي شي والمراد خلافه وتنفتحها الغلط والسهو
الفصل الثاني في المفارقات الروحانيه وهي الجواهر المجردة عن المادة التي ليست بجسم ولا جسماني وفيه
مباحث سبعة البحث الاول في اقسامها على راي جمهور الحكما الجواهر الغايبة عن حواسنا اما ان تكون موثرة
في وجود الاجسام او مدبرة اياها او لا موثرة فيها ولا مدبرة اياها فهذه ثلثة اقسام في القسم الاول
هم العقول العشرة بلسان الحكما والملا الاعلى بلسان اهل الشرع قال تعالى لا يسمعون الي الملا الاعلى وهم
اعظم الملئكة قدرا في القسم الثاني ينقسم الي علوية وهي التي تدبر الاجرام العلوية اي السماوية وهي النفوس
الفلكية بلسان الحكما والملئكة السماوية بلسان اهل الشرع والي سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر وهي
اي المدبرة لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسايط الاربعة العنصرية وانواع الكاينات المركبة من
امتزاجاتها وهم يسمون ملئكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله وسلامه عليه وقال الاولى
فقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص
الجزيية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة وغيرها من النفوس الحيوانية والنباتية وفي القسم الثالث
ينقسم الي خير بالذات وهم الملئكة الكروبيون بلسان اهل الشرع وهم المستغرقون في جلال الحق تعالى
لا يتفرغون الي تدبير والي شرير بالذات وهم الشياطين والي مستعد للخير والشر وهم الجن ولهذا
بعث النبي صلى الله عليه وسلم اليهم كما بعث الي الانس وظاهر كلام بعض الحكما ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة للابدان وفي النسخة عن الابدان فالخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير والشريرة
تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر للاجتذاب الي ما يشاكلها من النفوس البشرية فالجن والشياطين متحدان
نوعا مختلفان خيرا وشرا اذ الشياطين لمحض الشر والجن بعضهم للخير وبعضهم للشر فانهما والملئكة على القول
السابق متحدة نوعا مختلفة خيرا وشرا هذا مع ان قوله وظاهر كلام الحكما الى اخره ليس له كبير جدوى
وان المتكلمين اذ اكثرهم الا الغزالي والراغب قايل بالمجردات لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب
قالوا الملئكة والجن والشياطين اجسام لطيفة شفافة لا لون لها قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا اي
ما ذكرنا من التقسيم وضبط الاقسام ما استنبطه من قواعد الاسلام والمنقطه من قواعد الحكما واحاطة
العقل بها اي باقسام الموجودات لا سيما المجردات من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال لانها خارجة عن
قدرة البشر والاحاطة بها انما تكون لخالق القوي والقدس كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وان امكن
ان يخصص الله بعض عباده بمعرفة شي منها بطريق الوحي للانبيا وبطريق الالهام للاوليا البحث الثاني في
العقول اي الجواهر المجردة التي تؤثر في الاجسام عند الحكما قال الحكما هم اعظم الملئكة واول المبدعات
اي الموجودات من غير مادة كما روي عنه عليه السلام انه قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدلوا
عليه به اي على ما ذكر من وجود العقول وكونها اول المبدعات وجهان الوجه الاول ان الافلاك
لكونها حادثة او ممكنة محتاجة الي موجد قريب اي ليس بينه وبينها واسطة وان الموجد القريب للافلاك

ليس الباري تعالى لانه واحد حقيقي والافلاك مركبة من الهيولي والصورة والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب
ولا الموجد لها جسما اخر غيرها لانه ان احاط بها لعدم الاولى تقدم وجوده الشخصي على وجودها المقارن
لعدم الخلا الذي في داخل الجسم المحيط لتقدم وجود العلة على وجود معلولها ووجود الافلاك مقارن لعدم
الخلا الكاين في ذلك الجسم الذي هو العلة فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلا لان المتقدم على ما مع الشي
متقدم على ذلك الشي فيكون الخلا ممكنا لذاته وهو محال لكون عدمه ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته
لما مر هنا خلف وان احاطت اي الافلاك به اي بالجسم الذي فرض موجدا قربها العالزم كون الخسيس
الضعيف الصغير علة للشريف القوي الكبير وهو غير معقول وعطف على لانه ان احاط قوله ولان الجسم
وان لم يكن محيطا بالافلاك ولا محاطا بها انما تؤثر بصورته لا بمادته وذلك يتوقف على وجوده بالفعل
ووجوده بالفعل انما هو بالصورة لا بالمادة وهو بالصورة انما تؤثر قابلا للباس يكون له اي لذلك القابل
وضع مخصوص بالنسبة اليه اي الي ذلك الجسم ولذلك لا تسخن النار كل شي بل ما يلاقي جرمها او ما يقابلها قريبا منها
فلا يؤثر ذلك الجسم في الهيولي اولا ولا في الصورة اولا اذ ليس للهيولي وضع قبل الصورة ولا لها اي الصورة تعين قبل
الهيولي واذا لم يؤثر الجسم فيهما فلا يؤثر في الجسم لان المؤثر فيه يجب ان يؤثر في جزوه فثبت ان الموجد القريب للافلاك لا يكون
جسما ولا عرضا جسمانيا ولكن الا يكون الموجد القريب لها ما يتوقف فعله على الجسم يعني النفس لان ضرورة العقل حاكمة بان
ما يتوقف فعله على الجسم لا يجوز ان يكون مصدرا لاول الاجسام للزوم الدور ولا الهيولي ولا الصورة ولا الاعراض القايمة
بالجسم كما فهمت منه بالاولى فالموجد القريب لها جوهر عقلي مجرد يستغني عن الاله من بدن او غيره وهو العقل والتحتان
الموجد القريب لها وليس هو الله تعالى ولا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا ان الخلا ممتنع لذاته ولا ان
المحيط اشرف ولا ان الجسم لا يؤثر الا بما له وضع مخصوص الوجه الثاني من الوجهين الدالين على اثبات العقل وانه اول
المبدعات عند الحكما قولهم الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة
لما عداه من الممكنات والجواهر منها فيلزم تقدم العرض على الجوهر وهو محال ولكن الصادر منه تعالى اولا لا يكون جسما
لانه اي الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق انفا ولا يكون هيولي ولا صورة والا لتقدم احدهما على الاخر اللازم
باطل اما لان الهيولي قابلة للصورة ولا يكون علة فاعلة لها اي للصورة وتعين الصورة مستفاد من الهيولي فلا
تصدر الهيولي عنها ولا يكون الصادر اولا ما يتوقف فعله على جسم يعني النفس لما مر فهو اي الصادر اولا عقل
وهو المطلوب وفيه ما مر في الوجه الاول ونزيد بانا لا نسلم ان القابل لا يكون فاعلا ثم شرعوا في بيان صدور الكثرة
عن العقل لزعمهم انها لا تصدر عنه لواحد فقالوا وله اي للعقل ثلث جهات وجود من المبدا الاول
ووجوب بالنظر اليه اي الي المبدا الاول وامكان من ذاته فيتحقق فيه كثرة فيكون اي العقل الاول
بتلك الوجود سببا لعقل اخر وبتلك الوجوب سببا لنفس اي لنفس الفلك الاول وبتلك الامكان سببا
لفلك اسناد الاشرف الي الاشرف اذا العقل اشرف من النفس وهي من الجسم والوجود اشرف من الوجوب
وهو من الامكان ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفسه اي الفلك الاخر
وهلم جرا الي العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل الصادر عنه كليات العناصر وهو المسمى بالعقل الفعال

الفصل الثاني في المفارقات

العقول العشرة هم الملا الاعلى

الملكة والجن والشياطين

البحث الثاني في العقول

عند الحكما المعبر عنه بالروح في قوله تعالي يوم يقوم الروح والمليكة صفا المؤثر عندهم في عالم العناصر المفيض
لارواح البشر علي ابدانهم عند استعداداتها المختلفة لتعلق النفوس. ثم فهذه العقول العشرة مما ظهر بالدليل
واما الحصر فيها فلا دليل عليه لجواز ان يكون غير متناهية او محصورة في عدد اخر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول
لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال القلم ما اكتب فقال اكتب القدر وهو ما كان وما هو كاين
الي الابد والمناسبة بينهما ان العقل الاول متوسط بين المبدا الاول وساير الموجودات كما ان القلم متوسط بين
الكاتب وما يتصف بالوجود الكتابي فهما شي واحد يسمي بالعقل باعتبار انه يعقل الاشيا بذاته من غير حاجة الي تعليم
وبالقلم باعتبار اضافته الي ما يصدر عنه من نقوش الموجودات واللوح المكتوب عليه ذلك هو الخلق اي المخلوق
الثاني اذ الامر لكاينة من غير شي يترتب عليه مستبعد ويشبه ان يكون ذلك المخلوق العرش او شيا اخر متصلا به
لخير ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فرع علي وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة
فتكون ازلية ولا يكون بعد وجودها فاسدة وكانت منحصرة انواعها في اشخاصها اي نوع كل نوع منحصر في شخصه
وليس لعقل واحد شخصان لما مر ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما تكون بحسب المواد وكانت جامعة لكمالاتها
بالفعل اي كل ما يمكن لها حاصل بالفعل وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن وعلل هذه الاحكام الاربعة بقوله
لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور من الحدوث والفساد بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم
حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا للمادية ماده وعطف علي لم يكن حادثه وكانت عاقلة لذواتها وجميع الكليات
وغير مدركة للجزيات وعلل هذه الاحكام الثلثة بقوله كما سياتي تقريرها اي الاحكام الثلثة
في المبحث الرابع من هذا الفصل المبحث الثالث في بيان النفوس الفلكيه وجودا وتجردا احتجوا اي الحكما علي وجودها
بان حركات الافلاك علي الاستدارة غير طبيعية والا اي ولو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديره هي بعينها التي يتحرك عنها فهي من الحيثية الاولي مطلوبة بالطبع
ومن الثانية مهروب عنها بالطبع ويلزم منه ان يكون المتحرك طالبا بحركة واحدة كل حد منها بالطبع هاربا عنه
بالطبع وذلك محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية لان القسر انما يكون علي خلاف الطبع ولا طبع
للافلاك فلا قسر واستشكل ذلك بقولهم الحركة الطبيعية قد تجتمع مع القسرية الي جهة واحدة ولان القسر انما يكون
علي موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطو فلو كانت حركات الافلاك قسرية لوجب ان تكون متشابهة في هذه
الامور وليس كذلك ونظر فيه بانه يجوز ان يكون ثم قواسر مختلفة واذا ثبت انها ليست طبيعية ولا قسرية
فهي اذن ارادية لانحصار الحركات في الثلث وقد بطلت الاولتان فتعين الثالثة فلها محركات مدركة
لان كل محرك بالارادة انما تصدر حركته الارادية بالادراك والمحركات المدركة اما متخيلة بان تكون ارادتها
عن تخيل وادراك جزئي حسي واما عاقلة بان تكون ارادتها عن تعقل كلي والاول وهو كونها متخيلة باطل
لان التخيل الصرف من القوي الجسمانية لا تتبعه حركات دايمة باقية علي نظام واحد لما سياتي ان القوي الجسمانية
لا تقدر علي حركات غير متناهية ثبت ان المحركات المدركة عاقلة وبهذا صرح في نسخة بلفظ فهي اذن عاقلة
وكل عاقل مجرد لما سنذكره في مباحث النفس الانسانية ثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي

العقل وهو ما كان وما هو كائن الى الابد

العرش

فرع في وجود العقول

الثالث في النفوس

المبادي

المبادي القريبة اي المباشرة للتحريك فان الحركات الفلكية الجزية منبعثة عن ارادات جزيه تابعة لادراكات جزيية
وتلك الادراكات الجزيية لا تكون للمجردات لان تعقلها كلي ونسبته الي الجزيات واحدة فلا يصلح ان يكون مبدا
لتخصيص بعض دون بعض بل يكون لقوي جسمانية فايضة عنها اي عن تلك المجردات علي اجسام الافلاك شبيهة
بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا علي ابداننا وهي القوة الدراكة التي هي الحواس الظاهرة والباطنة
والقوة الفعالة المسماة بالشوقية وتسمي هذه القوي المنطبعة نفوسا جزيية منطبعة وتلك الجواهر المجردة
تسمي نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور عند الحكما انها اي الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة
والشهوة والغضب اذ المقصود منها اي من هذه الامور جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها اي علي
الافلاك لاختصاصها بالجسم الذي ينفعل ويتغير والافلاك لا تنفعل ولا تتغير وفيه نظر المبحث الرابع
في تجرد النفوس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا ومعني تجردها انها غير جسم ولا جسماني
وهو مذهب الحكما وحجة الاسلام الغزالي وغيره منا اي من الاشاعرة وعليه اكثر محققي الصوفيه ويدل عليه
اي علي تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه خمسه الوجه الاول ان العلم بان الله تعالي وساير البسايط
كالعقول والنقطة والوحده لا ينقسم والا اي وان انقسم فجزوه اي جزء هذا العلم ان كان علما به اي بذلك
البسيط المعلوم كان الجزء مساويا لكله في تمام الماهية وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزوه علما
بذلك فالمجموع من الاجزا ان لم يستلزم امرا زايدا علي الاجزا فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بالمعلوم
علما به وان استلزم امرا زايدا عليها فيعود الكلام اليه اي الي الزايد الذي هو العلم بالبسيط بان يقال
ذلك الزايد لا ينقسم والا فجزوه ان كان علما به يلزم المساواه والا فالمجموع ان لم يستلزم امرا زايدا فيحال
والا فيعود الكلام اليه وهلم جرا ويتسلسل وينتهي الي ما ليس بمنقسم ثبت ان العلم بالله تعالي وساير البسايط
لا ينقسم فمحله الذي هو النفس غير منقسم والا لزم انقسام العلم لان الحال في المنقسم منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم بناء علي نفي الجوهر الفرد فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهذا قياس من الشكل الثاني ونوقض
هذا الدليل بالنقطة والوحده بان يقال لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما وانما يجب لو كان حلوله
حلول السريان لا مطلقا فان كلا من النقطة والوحدة حال في الجسم ولم يلزم من انقسامه انقسام شي منهما
ونوقض ايضا بانقسام الجسم الي ما يساويه في الجسميه بان يقال لا نسلم ان العلم بالله غير منقسم وقوله
لو كان منقسما فجزوه ان كان علما لزم مساواه الجزء الكل وهو محال منقوض بالجسم البسيط كالما فانه منقسم
الي ما يساويه في الجسمية فلا استحالة ولا يلزم منه ان يكون العلم الواحد علمين لان جزوه مساو له
في تمام الماهية فقط لا فيه وفي جميع العوارض الوجه الثاني من الوجوه الدالة علي تجرد النفس قوله العاقل
اي النفس قد يدرك السواد والبياض ويحكم بينهما بالتضاد لان العالم بالتضاد بينهما لا بد من كونه عالما
بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض
جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد اما اذا كان جسما فظاهر واما اذا كان
جسمانيا فلان الجسماني حال في الجسم والحال في الحال في ذلك الشي وهو اي اجتماع السواد والبياض في

الرابع تجرد النفس الناطقة

الثاني

الشي حال فيه

جسم واحد محال ومنع هذا الوجه اولا بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما بل بين السواد والبياض
الخارجيين ويوثقض ثانيا بتصور هذا الثاني وهذا البياض الجزئيين فان اجتماعهما حاصل في المدرك لهما وهو جسم
او جسماني فاجتماع الضدين في جسم واحد جائز بان يقوم احدهما ببعض اجزائه والاخر بالاخر نعم اجتماعهما في
محل واحد محال الوجه الثالث لو كان العاقل اي النفس جسما كعضو مثل القلب او الدماغ او حالا فيه بان يكون

الثالث

قوة جسمانية حالة في عضو لزم تعقله اي تعقل ذلك العاقل دايما او لا تعقله دايما لان الصورة الحالة في مادة
ذلك العضو ان كفت في تعقله اي العضو لزم تعقله دايما لانها مقارنة له والغرض انها كافية في تعقله وان لم تكف
في تعقله امتنع تعقله دايما اذ جواز تعقله انما يكون بمقارنة صورة اخرى له في تلك المادة فيحصل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان لشي واحد وهو محال لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة لاستلزامه
الاثنينية بدون امتياز واللازم وهو تعقله دايما او لا تعقله دايما باطل بالوجدان اذ ما من عضو منا يمكن
ان يكون محلا للقوة العاقلة الا و نعقله في بعض الازمان و نغفل عنه في بعضها فالمقدم وهو كون العاقل
جسما او حالا فيه باطل مثله وهو اي هذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انها لو لم تكف بل احتاجت الى صورة اخرى
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانما يلزم ذلك لو تماثلت الصورتان في تمام الماهية وهو ممنوع
لان الصورة العقلية عرض غير محسوس فلا يماثل الجوهر المحسوس اي الصورة الخارجية لذلك العضو فلا يلزم
الاجتماع المذكور وايضا هي اي الصورة التي بها نعقل العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة
الخارجية لذلك العضو حالة في مادته اي العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع لاختصاص كل منهما
بوصف ممتاز عن الاخرى وهذا الجواب مخصوص بما اذا كان العاقل جسمانيا الوجه الرابع القوة العاقلة

الرابع ان القوه تقوى على ادراك ما لا يتناهى

تقوى اي تقدر على ادراك معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها
ولا شي من القوى الجسمانية كذلك اي قادرة على ادراك المعقولات الغير المتناهية لما تقدم في باب الحشر
ان القوة الجسمانية لا تقدر على حركات غير متناهية فينتج من الشكل الثاني ان القوة العاقلة ليست من القوى
الجسمانية وهو المطلوب واعترض عليه بان القوة العاقلة لا تقدر على فعل اصلا فضلا عن قدرتها على افعال
غير متناهية لان التعقل هو قبول النفس للصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جائزة على الجسمانيات كالنفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية وبعد تسليم ذلك اعترض عليه
بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول واحد الا وهي تقوى
على معقول اخر فالقوة الجسمانية ايضا كذلك اي لا تنتهي الى تخيل الا وتقوى على تخيل تخيل اخر وهي من القوى
الجسمانية وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه
يتعذر علينا التوجه نحو معلومات كثيرة حاصلة ان عنيتم الاول منعنا الكبرى او الثاني منعنا الصغرى فبطل

دفعة وهو

الخامس

قولكم ان القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم
اختصت بمقدار وشكل ووضع واين معينات تبعا لمحلها الذي هو معتبر بحسبها فلا تكون تلك الادراكات صورا
مجردة لاقترانها بالمشخصات ولا كلية لانها حينئذ غير منطبقة على الافراد التي لا يكون لها ذلك المقدار

والشكل

والشكل والوضع والاين بحسبه يكون محلها جوهرا مجردا وهو المطلوب واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد
من الاشخاص اذا احدث ماهيتها اي ماهية الاشخاص مجردة من لواحقها الخارجية وتجردها اي ماهية الاشخاص هو
عراها عن العوارض الخارجية اي المقدار والشكل والوضع والاين ولا يقدح في ذلك شي مما عرض لها بسبب المحل من الاحتمال
لشي من تلك العوارض والالات اي ولو كان قادحا لاشترك الالزام بعد تجرد النفس ايضا بان يقول الادراك الكلي
ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا اذ الحال في الجزئي جزئي ... ان ما عرض للكلي بحسب المحل لا يقدح في كليته
ولا يلزم من جزئيته الحكم بجزئية الحال والحاصل ان المعتبر في المطابقة انما هو المطابقة بحسب الماهية فلا يلزم من عدم
مطابقة الكلي لما تحته من الافراد بحسب العوارض عدم مطابقته اياها بحسب الماهية واما النقل الدال على تجرد النفس

واما النقل

فمن وجوه خمسة الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ولا شك
ان البدن ميت والحي الموصوف شي اخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى عند الموت او البعث او دخول
الجنة يا ايتها النفس المطمئنة اي بذكر الله ارجعي الى ربك راضية بما اوتيت من الفضائل مرضية عند الله تعالى والبدن
الميت غير راجع ولا مخاطب لانه جماد فالنفس غير البدن قيل هذه الاية تدل على ان النفس كانت موجودة قبل
البدن في عالم القدس الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتوره اي يعرض له من الاطوار بقوله
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة
فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشاناه خلقا اخر وعنى به اي بالخلق الاخر الروح الذي هو النفس
فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه الصلاة والسلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه
فوق النعش اي تحرك من قولهم رفرف الطاير اذا حرك جناحيه حول الشي ارادة الوقوع عليه وتقول يا اهلي ويا ولدي
لا يلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة اي اثم ذلك علي فاحذروا مثل ما حل
بي فالمترفرف بكسر الراء غير المترفرف فوقه بفتحها والروح يذكر ويونث واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها
اي بين النفس المشار اليها بانا وبين البدن لا على تجردها الذي فيه النزاع واختلف المنكرون له اي لتجردها فقال
ابن الراوندي انها وفي نسخة انه اي المشار اليه بانا جزء لا يتجزى وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن
سريان ماء الورد في الورد لا تتبدل ما دامت فيه فهو حي واذا فارقته فهو ميت وقيل تلك الاجسام اجزاء اصلية داخلة في تركيب البدن
لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقيل انها قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة تحمله البدن بسبب العروق النابتة
منه الى جميع البدن وقيل قوة في القلب مبدا الحياة سائر الاعضاء ولا فاعلها المخصوصة بها بسبب العروق النابتة
منه اليها وقيل هي ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحالية لكونها مبدا للعلوم والحكم
والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى قوة حيوانية وهي مبدا الغضب والخوف والحزن والفرح وغيرها والثالثة

النفس الناطقة قوة في الدماغ وغير ذلك

لند

في الكبد وهي النفس النباتية وهي مبدا التغذية والنمو والتوليد ويقال لها الشهوانية لكونها مبدا حدوث الملايم
وقيل هي الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم وقيل هي المزاج الخاص بكل واحد من اشخاص الانسان وقيل
هي الحياة وقيل النفس المشاهدة وقيل الهواء اذ بانقطاعه ينقطع الحياة وقيل غير ذلك كما هو مذكور في المطولات

الخامس في حدوث النفس

البحث الخامس في حدوث النفس الانسانية المليوت لما بينوا ان كل ما سوي الواحد الواجب لذاته فهو محدث
اتنقوا علي حدوثها لانها مما سواه الا ان قوما جوز واحدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالي
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالي بعد ذكره ما يعتور البدن من الاطوار ثم انشاناه
خلقا اخر فاراد بالخلق الاخر النفس والمعنى افاضها علي البدن وخالف ارسطاطاليس وهو ارسطو من قبله
من الحكما كافلاطون وغيره ممن قال انها قديمة فقال لجمهور المتكلمين انها حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن
واحتج علي ذلك بان النفوس متحده بالنوع بمعنى انها مقوله علي افرادها قول النوع علي الاشخاص حتى يكون تمام
حقيقة الاشخاص والا اي ولو لم يكن متحده به بان كانت ماهيتها بعض ماهية الاشخاص لكانت النفوس
مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وامتيازها بغيرها فكانت جسما لان كل مركب جسم واللازم باطل لثبوت
تجردها فكان الملزوم مثله اي ثبت انها متحده بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع
الحقيقي بالمادة ومادة تمام البدن فلا يتعدد النفس قبله اي قبل البدن فثبت انها اذا كانت قبله كانت متحدة
ثم اذا تعلقت به ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق كانت نفس كل احد غير نفس الاخر واذا كان كذلك
لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر ويجهل ما جهله وذلك باطل وان لم تبق بعد التعلق واحده كانت منقسمة
وهو باطل ايضا اذ المجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من خصوصيات المادة فعلم ان النفس لو كانت موجودة
قبل البدن لكانت واحدة ولزم المحال فوجودها قبله محال وقيل وفي نسخة فقيل عليه اي علي احتجاج ارسطو لا نسلم
انها اذا كانت غير متحدة كانت مركبة اذ المفهوم من كونه اي كون الشي نفسا كونه مدبرا للبدن البشري
وهو اي كونه مدبرا له امر عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب
في الماهية فيجوز ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية مع اشتراكها في الامر العرضي كالضدين فانهما مع اختلافهما
في تمام الماهية مشتركان في الاختلاف الذي هو من عوارضهما وان سلم لزوم تركيب النفس فلا نسلم ان كل مركب جسم
والمسلم ان كل جسم مركب ولا ينعكس كنفسه كيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها كالعقول والنفوس
مشاركة في الجوهريه ومخالفه بالنوع اي في الماهية فيكون مركبة مع انها ليست اجساما وان سلم الاتحاد بالنوع
اي ان النفوس الانسانية متحدة بالماهية وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه
الابدان بتعدد ابدان اخر وهكذا الي غير نهاية فان قيل يلزم التناسخ وهو باطل قلنا وانتم لستم تقولون بجواز تعدد
النفس وعدم تلم التي تقتي في بطلان التناسخ مبنية وفي نسخة مبني علي حدوث النفس وهي اي هذه الحجة التي هي
عمدتهم في ذلك ان البدن اذا استكمل وصار صالحا لقبول النفس فاض عليه من واهب النفس نفس لعموم الفيض
ووجود الشرط وهو البدن القابل واذا فاض عليه نفس فلا يتصل به نفس اخرى والا فيكون لواحد نفسان
اي ذاتان وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فعلم ان بطلان التناسخ مبني علي حدوث النفس
فاثبات الحدوث للنفس به اي ببطلان التناسخ دور صريح المبحث السادس في كيفية تعلق النفس
بالبدن وليس تصرفها فيه قال الحكما النفس غير حالة في البدن فلا يكون تعلقها به تعلق الحلول كتعلق
الصورة بالمادة والعرض بالموضوع والا لبطلت عند المفارقة ولا مجاورة للبدن كتعلق الانسان بثوبه

السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن

وبكانه

وبكانه والا لامكن كل احد ان يفارق بدنه بسهولة كما يمكنه ان يفارق ثوبه ومكانه لكنها متعلقه به تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا جبليا لا يستطيع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا له وسبب تعلقها به توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين
والعقليتين عليه لان النفس في مبدا امرها عارية من الكمالات خالية عن العلوم وبواسطته تقدر علي اقتناء تلك الكمالات
وهي اي النفس تتعلق اولا بالروح اي الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون في الجوف الايسر من لطف اجزا
الاغذية لان الاغذية تتولد منها في البدن الاخلاط الاربعة ويتكون من لطيفتها هذه الروح المسمي بالحيواني ومن
كثيفها تتكون الاعضا فتفيض من النفس الناطقه عليه اي علي هذه الروح عند تعلقها به قوة بالروح فاعل يفيض
وفي نسخة فيفيض عليه قوة تحذف من النفس الناطقة وينصب قوة مفعول يفيض من فاض اي يفيض النفس عليه
قوة تسري بسريانه اي الروح في الشرايين الي اجزا البدن واعماقه فتثير تلك القوة المسماة بالقوة الحيوانية
وهي الحياة اي النفس بواسطة تلك القوة في كل عضو من البدن قوى تليق به ويكمل بها نفعه كل ذلك باذن الله
الحكيم الذي اعطي كل شي خلقه ثم هدي العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السما وهي اي القوي
الفايضة من النفس علي البدن باسرها تنقسم الي مدركة ومحركة والقوي المدركة تنقسم الي ظاهرة وباطنة
اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس سميت بها لانها الة للشعور او محل له المشعر الاول البصر وهو قوة مودعة
في التقاطع الصليبي بين العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان تتاديان الي العينين يدرك بها الاضوا والالوان اولا بالذات
وبواسطتها ساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراكه اي البصر يكون بانعكاس صورة من المرئي
الي الحدقة وانطباعها اي الصورة في جزء منها اي الحدقة بحيث يكون اي توجد زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح
المرئي ولذلك اي ولاجل ان الابصار يكون بالانطباع المذكور يرى القريب اعظم من البعيد لان المرئي اذا كان
اقرب الي البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه تلك الزاوية اضيق فيرى
المبصر اصغر وقيل ادراك البصر يكون باتصال شعاع علي هيئة مخروط يخرج منها اي من الحدقة الي المرئي وليس المراد
بخروجه منها الخروج الحسي بل المجازي كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان كذلك لتشوش
حال الابصار بهبوب الرياح من جهة الي اخرى فلا يرى المقابل ويرى غيره اي غير المقابل الذي اتصل به الشعاع
والحق ان ادراك البصر بخلق الله تعالي عند استعمال العبد تلك القوة وكذا ساير المشاعر المشعر الثاني السمع وسبب
ادراكه وصول الهوا المتموج الي الصماخ المتضغط بين قارع ومقروع مقاوم له وهو اي السمع قوة مستودعة
في العصب المفروش في مقعره اي الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زايدتين شبيهتين بحلمتي الثدي
هما في مقدم البطن الاول من بطون الدماغ وتدرك الروايح بوصول الهوا المتوسط بين تلك القوة وذي الرائحة
المتكيف بها اي بالرايحة اليه اي الي مقدم الدماغ وقيل تدركها بوصول الهوا المختلط باجزا من ذي الرايحة
كما في البخورات ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه علي الدوام مدة بقايه ما ينتشر الي مواضع
تشم فيها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي قوة منبثة في العصب المفروش علي جرم اللسان وادراكه انما
يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الي العصب المذكور وهذه الرطوبة منبعثة عن الالة المسماة بالملعبة
وهي في نفسها خالية عن الطعم لتودي طعم المذوق صحيحة فان خالطها طعم غريب لم تؤده صحيحة كما في المرض

اي بالمادة

الاول البصر

تكون حو

الثاني السمع

الثالث الشم

الرابع الذوق

اي الحس اللمس

فان المريض قد يجد المآمرا المشعر الخامس اللمس وهو منبث اي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل والصلابة واللين وغيرها من الملموسات
وادراكه انما يكون بالمماسة والاتصال اي اتصال اللامس بالملموس ولا يدرك به الا الغاير لكيفيته واما القوي

واما القوى الباطنة فخمس

المدركة الباطنة فخمس مدركة للصور الجزئية وهي الحس المشترك وخزانة لها وهي الخيال ومدركة للمعاني الجزئية
وهي الوهم وخزانة لها وهي الحافظة ومتصرفة فيما في الخزانتين بالتحليل والتركيب وهي المفكرة او المتخيلة الاولى
وفي نسخة الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات الجزئية الظاهرة باسرها وسميت بالحس المشترك
لاشتراكها بين الحواس الخمس لان كل حس من الحواس الظاهرة يؤدي اليها صورة وتلك القوة موجودة فينا فانا
نحكم على هذا المحسوس الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم
به والمحكوم عليه فلابد فينا من قوة تدركها اي تلك المحسوسات الجزئية جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك
وليس المدرك لها هو النفس لاختصاص ادراكها بالكليات ومحله اي الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية
وفي نسخة الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور اي صور الجزئيات المحسوسة المنطبعة في الحس المشترك بعد غيبتها
عن الحواس الظاهرة وهذه القوة غير الحس المشترك المدرك فان الادراك غير الحفظ بناء على قاعدة ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ومحله موخر هذا البطن اي البطن الاول من الدماغ الثالثة وفي نسخة الثالث الوهمية
وفي نسخة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك صداقة زيد وعداوة عمرو
وكادراك الشاة معنى في الذيب غير محسوس وهو العداوة وهذه المعاني لا تدرك بالحواس الظاهرة ومحلها مقدم
البطن الاخير بل موخر البطن الاوسط من الدماغ الرابعة وفي نسخة الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم
من المعاني الجزئية ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك ومحلها موخر هذا البطن بل محلها هذا البطن
اذ ليس فيه قوة سوى هذه الخامسة وفي نسخة الخامس المتصرفة وهي القوة التي من شانها ان تتصرف في الصور الماخوذة
من الحس والمعاني المدركة بالوهم الماخوذة من الحافظة تارة بالتحليل اي تفصل الصور عن الصور والمعاني عن
المعاني وعن الصور وتارة تركيب الصور مع الصور والمعاني مع المعاني او مع الصور كتصور انسانا عديم الراس
او يطير او ذا راسين وتصور الصديق عدوا وبالعكس وهذه القوة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ولو مع الوهم
وتسمى متخيلة ان استعملها الوهم وحده والمستعمل في الحقيقة هو النفس تارة بواسطة القوة العقلية وتارة
بواسطة القوة الوهمية ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ يعني مقدم البطن الاوسط منه ليكون لها اتصال
بخزانتي الصور والمعاني وهذه القوة حال محركة دايما نوما ويقظة والدليل على اختصاص هذه القوى
بهذه المواضع اختلال العقل بخللها اي اذا عرضت افة لعضو من الاعضاء المذكورة اختلت القوة المختصة به
فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها اي الجزئيات
فيها اي في هذه القوى لا في النفس لان النفس لو ادركت الجزئيات اولا لزم انقسامها واللازم باطل لانا لو
تصورنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين هكذا ▭ وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين وانقسام
النفس وهو محال لما ثبت انها مجردة فالمدرك للجزئيات اولا هي القوى المذكورة والنفس بواسطتها خلاف الكليات

لعله تتصرف

واما المحركة

فان النفس تدركها اولا لا بواسطة شي واما القوى المحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية والاولى الى باعثة
على الحركة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والباعثة
المنقسمة الى ما تسمى قوة شوقية والى محركة اي فاعلة للحركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخايها
لتنبسط نحو المطلوب بالاول وتنقبض عن المنافي بالثاني وهي اي هذه القوة المبدا القريب للحركة الاختيارية
والمبدا البعيد لها هو الادراك الشامل لانواعه الاربعة وبين المبدا بن مبدان اخران اولهما الشوق الى الحركة
وثانيهما ارادتها فمبادي الحركات الاختيارية اربعة الادراك ثم الشوق ثم الارادة ثم تحرك الاعضاء واما القوى

واما الطبيعية

المحركة الطبيعية وتسمى النباتية لشمولها الحيوان والنبات فهي المتصرفة في امر الغذا اما لحفظ الشخص او لحفظ
النوع والاولى اي المتصرفة في الغذا لحفظ الشخص قسمان قسم يحصل به بقا الشخص وقسم يحصل به كماله فالاول
الغاذية وهي التي تحيل الغذا الى مشابهة المغتذي في الجوهر ليخلف بدل ما يتحلل والثاني النامية وهي التي تزيد
في اقطار البدن الطول والعرض والعمق لحرجت الزيادة الصناعية فان الصانع اذا زاد في طول المادة تنقص من
عرضها وعمقها وبالعكس على تناسب طبيعي اي نسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة لحرجت الزيادة
الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم الى غاية النشو خرج السمن بعد سن الوقوف والثانية وهي المتصرفة في
الغذا لحفظ النوع قسمان ايضا الاولى مولدة وهي التي تفصل جزا من الغذا بعد الهضم الرابع لتصير مادة
شخص اخر والقسم الثاني مصورة وهي تحيل تلك المادة وهي المني في الرحم وتفيدها الصورة من تخطيط الاعضاء
وشكلها وغيرهما والقوى وتخدم هذه القوى الاربع وهي الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع اجزا
الجاذبة وهي تجذب المحتاج اليه من الغذا الذي يصلح ان يكون جزا من المغتذي وتصرف الغاذية انما يكون بعد الجذب
وهذه القوة موجودة في كل عضو من الاعضا والهاضمة وهي التي تغير الغذا الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى ما يصلح ان يكون جزا من المغتذي بالفعل ولها اي للهاضمة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ المرتبة الثانية
في المعدة وهي وفي نسخة وهو ان يصير الغذا في القوام كالكشك الثخين وتسمى بالسريانية كيلوسا المرتبة الثالثة
في الكبد وهي وفي نسخة وهو ان يصير الكيموس اخلاطا اربعة هي الدم والصفرا والسودا والبلغم المرتبة الرابعة
في الاعضا وهي ان يصير الغذا في الجوهر مشابها للعضو واكثرهم تبعا لابن سينا على ان المرتبة الاولى في المعدة
وابتداوها عند المضغ لاتصال سطح الفم بسطح المعدة والثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة في الاعضا
والقوة الثالثة من الخوادم الماسكة وهي التي تمسك المجذوب زمنا اي زمنا طويلا ليفعل فيه الهاضمة فتفعل
الماسكة بعد فعل الجاذبة وقبل فعل الهاضمة كان يحتوي على المني فتمنعه من النزول ولولاها لنزل بطبعه لثقله
والرابعة منها الدافعة وهي التي تدفع الفضل عن العضو وتدفع المهيا لعضو اخر اليه كما تدفع في الاول
الاثقال الى الامعا والصفرا الى المرارة والسودا الى الطحال وفي الثاني الدم الذي يغلب عليه البلغم الى الدماغ
والدم الذي يغلب عليه السودا الى العظم المبحث السابع في بقا النفس بعد موت البدن قال اكثر المتكلمين
وجمهور الحكما النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها من الادلة احتج الحكما على المطلوب بان
النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريرا واعتراضا

دماغ

السابع في بقاء النفس

اما تقرير الاولى والاعتراض عليها ففي هذا الباب في مسالة تجرد النفوس واما تقرير الثانية والاعتراض عليها ففي الباب
الاول في فصل القدم والحدوث ثم الحكما قالوا ان للنفس بعد موت البدن سعادة ابدية وشقاوة كذلك
وشقاوة مدة ثم سعادة ابدية لانها ان كانت عالمة بالله تعالى اي بوجوده ووجوب وجوده وفيضان جوده اي
لبقية صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وتقدس ذاته اي تنزهها عن النقايص وكانت مع ذلك نقية عن الهيات
البدنية كالحرص والحسد والحقد والغضب وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الردية
التذت بوجه انها لنفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة واليها اشار بقوله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون وان كانت جاهلة به اي بالله مع صفاته
معتقدة للاباطيل الزايغة عن الحق تالمت بادراك جهلها بتلك العلوم واشتياقها الى تلك المعارف الحقيقية
وياسها عن حصولها خالدة مخلدة لان آلة حصولها البدن وقد بطل وتمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم
والى هذه النفس اشار بقوله تعالى لقد كنت في غفلة من هذا الاية مع قوله فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون وقوله
تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المومنين وقوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا وان كانت عالمة
بالله وصفاته لكنها اكتسبت من البدن هيات ردية واخلاقا ذميمة عذبت بميلانها اليها وتعذرها اي مع تعذر حصولها
لها فهي معذبة بتلك مدة بحسب رسوخها ودوامها اي الهيات والاخلاق فيها اي في النفس حتى تزول تلك الهيات
والاخلاق فتزول الشقاوة وقد اشار الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وما ذكره الحكما من ان للنفس سعادة وشقاوة دايمة وزايلة وان لم
يقم عليه برهان قاطع لكنه مويد بكثير من الايات كما ذكرنا وباقاويل الانبيا المشهورة جعلنا الله من السعدا
الابرار وعصمنا من الاشرار بمنه وجوده يا ارحم الراحمين الكتاب الثالث في الالهيات
اي المباحث المتعلقة بالواجب تعالى وفيه ابواب ثلثة لان المبحوث عنه فيه اما ذاته تعالى او صفاته او افعاله الباب
الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول ثلثة لان المبحوث عنه فيه اما العلم به تعالى او تنزيهه عما لا يليق او توحيده
الفصل الاول في العلم به وفيه اي في الفصل مباحث ثلثة المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الموقوف
عليه اثبات الواجب تعالى اما الدور اي ابطاله فلان صريح العقل جازم بتقدم وفي نسخة على تقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فلو اثر الشي في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده اي الشي على نفسه بمرتبتين فالاثر وهو
محال والمراد بالتقدم ما يصحح ترتب المتاخر على المتقدم بالفا بمعنى تقدم المؤثر على الاثر ان المؤثر ما لم يتم في نفسه
استحال صدور الاثر عنه وهو معنى مصحح قولنا وجد هذا فوجد ذاك كما يقال وجدت حركة الاصبع فوجدت
حركة الخاتم ولا يصح عكسه ويعبر عن هذا المعنى تارة بالتقدم الذاتي وتارة بالافتقار واما التسلسل وهو ان يستند الممكن الى
علة وتلك الى علة اخرى وهلم جرا الى ما لا يتناهى بحيث يكون كل مما في السلسلة علة لما بعده ومعلولا لما قبله فيدل
على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت وفي نسخة تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية فليفرض جملتان
احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية بمرتبة واحدة فتكون الجملة الثانية ناقصة
عن الاولى بمرتبة الواحد ولنفرض انهما تسلسلتا وفي نسخة وتسلسلا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية

الكتاب الثالث في الالهيات

المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل

واما التسلسل

الاولى

الاولى من التطبيق بالطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل من الاولى واحد من الثانية تكون الناقص وهو الثانية مثل الزايد
او الجز مثل الكل وهو الاولى وهو محال وان لم تستغرق الثانية الاولى بل نقصت عنها بانه وجد في الاول واحد لم يكن
في الثانية شي يقابله يلزم انقطاعها اي الثانية والاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة لان المفروض ذلك فتكون الاولى
ايضا متناهية لان الزايد بقدر متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهيين الوجه الثاني ان العلل لو تسلسلت
الى غير النهاية لزم انتهاوها ولا ريب ان الانتها ضد اللاانتها فهو محال فيكون وجود العلل الى غير النهاية محالا بيانه انه يقال
مجموع الممكنات المتسلسلة وفي نسخة المسلسلة يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل من اجزايه فيكون
المجموع ممكنا محتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج الامكان وذلك السبب ليس نفسه اي المجموع والا يلزم تقدمه
على نفسه لوجوب تقدم العلة على معلولها وذلك باطل ولا الداخل فيه لان علة المجموع علة لكل من اجزايه والداخل
احد الاجزا فلا يكون نفسه ولا الداخل فيه علة له لانه اي الشي لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة
للمجموع فهو اي فذلك السبب امر خارج عنه اي عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فتنتهي السلسلة
اليه لا يقال حصر السبب المؤثر في الثلثة ممنوع اذ المؤثر فيه اي في المجموع هو الاحاد التي لا نهاية لها وهي ليست
نفسه بناء على ان جميع اجزا الشي غيره ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر وانما لا يقال ذلك لانه ان اريد به
ان المؤثر في المجموع وفي نسخة ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيلزم تاثير الشي في نفسه وان اريد
به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وكان المؤثر داخلا فيه وقد ابطلناه
المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات
والصفات وثانيهما الاستدلال بامكانها الوجه الاول وهو للمتكلمين انه لا شك في وجود حادث جوهرا كان كهذه
الثمرة او عرضا كهذه الحركة وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا كان
اما واجبا او ممتنعا وعلى الاول يجب وجوده دايما وعلى الثاني عدمه دايما والفرض خلافهما ثبت انه ممكن
وكل ممكن فله سبب اذ علة الاحتياج الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان
ممكنا فيلزم الدور او التسلسل وهو باطل لاستحالة الدور والتسلسل كما مر الوجه الثاني وهو للحكما لا شك
في وجود موجود في الواقع فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا له كان سبب لما مر واجب
اما ابتدا او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل ولا يعارض ما ذكر من الوجهين بانه لو كان السبب واجبا
لزاد وجوده على ماهيته لما مر من ان الوجود زايد في الممكن والواجب فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده
ممكنا فيكون له سبب وذلك السبب اما ملاق له وهو ذاته او صفته او مباين عنه فيلزم على الاول تقدم
ذاته بوجوده على وجوده لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود او يلزم على الثاني امكانه اي امكان
ذات الواجب هذا خلف وانما قلنا لا يعارض بذلك لما بينا من ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا
اعتبار وجود وعدم فلا يلزم شي مما ذكر والحاصل منع تقدم العلة على المعلول بالوجود فان لوازم الماهيات
كالقابلية والامكان معلولات لها وليست متقدمة عليها بالوجود مع ان هذه المعارضة ساقطة من اصلها
على مذهب اهل التحقيق من ان وجود الواجب عين ذاته المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكما

المبحث الثاني في البرهان على وجود الواجب الوجود

المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى

والغزالي منا ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب
فيه اي في ذاته ولذلك اي ولاجل انه غير قابل للتحديد لما سيل موسي عليه السلام عن ذاته تعالي بقول فرعون
وما رب العالمين سايلا عن حقيقته اجاب بذكر بعض خواصه وصفاته تعالي حيث قال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين تنبيها علي ان حقيقته تعالي لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولما لم
يتنبه فرعون لذلك بل عد جوابه غير مطابق وقال لمن حوله الا تستمعون يعني انما سالته عن حقيقته فاجابني
عن صفاته فلم يتعرض موسي عليه السلام لخطابه بل ذكر صفات ابين حيث قال ربكم ورب ابايكم الاولين لعله
تنبيه فلم يتنبه فرعون بل نسب اي نسب فرعون موسي الي الجنون فقال علي وجه الاستهزاء ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون فذكر موسي ثالثا صفات ابين بقوله رب المشرق والمغرب وما بينهما وقال عقبهما ان كنتم تعقلون
اشارة الي ان السوال عن حقيقته ليس من دأب العقلا والرسم لذا انه لا يفيد الحقيقة هذا كلام الحكما
والغزالي وخالفهم المتكلمون فيه ومنعوا الحصر فقالوا لا ينحصر طرق المعرفة فيما ذكر لتراد بجواز ان يعرف بامر
اخر كالالهام وتصفية النفس عن الصفات الذميمة والزموهم اي والزم المتكلمون الحكما بان حقيقته تعالي
هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم بالبديهة فالواجب معلوم بها ورد هذا بان حقيقته تعالي عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم
بالعارض العلم بالمعروض الفصل الثاني في السلبيات اي الصفات السلبية المعبر عنها بصفات الجلال
وليس المراد جميعها لعدم تناهيها اذ كان له تعالي بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهي كونه ليس ذلك الموجود
وقدمت علي الصفات الثبوتية المعبر عنها بصفات الاكرام لان التخلية مقدمة علي التحلية وفيه اي في الفصل
مباحث خمسة ذكر فيها من الصفات السلبية سبعة المبحث الاول ان حقيقته تعالي لا تماثل غيره من الحقايق
والا اي وان ماثلت حقيقته غيرها فالموجب لما به تمتاز حقيقته تعالي عنه اي عن حقيقة غيره
ان كان ذاته تعالي لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته مماثلة لغيرها فايجابها ما يختص بها دون غيرها
مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب غيره اي غير ذاته فان كان ذلك الغير امرا ملاقيا
لذاته اي صفة من صفاته عاد الكلام اليه اي الي الملاقي بان يقال الموجب له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح او امرا ملاقيا
لها عاد الكلام اليه مرة بعد اخري ولزم التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه
عن غيره الي سبب منفصل فكان ممكنا هذا خلف لا يقال الحصر فيما ذكر ممنوع لم لا يجوز ان يكون الصفة المميزة لذاته
الاولي لذاته عن ساير الذوات اقتضت الاختصاص به اي بذاته تعالي لا لذاته تعالي ولا لموجب اخر ملاقي
او مباين حتي يلزم احد الامور المذكورة وذلك كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي ساير
الحصص في الحقيقة وكالعلة فانها لذاتها تختص بايجاد معلولها المعين لا لامر اخر وانما لم يقل ذلك لانها اي
الصفة المذكورة كالالوهية معلولة الذات فتكون متاخرة عن تعين العلة وهي ذاته فلا تستحق تعين العلة
والا لتقدمت عليه وقد كانت متاخرة عنه فهي كالجنس والمعلول لا كالفصل والعلة فان الجنس لما كان متاخرا عن
تعين الفصل لم يكن مقتضيا له بل الفصل ما لا بعينه والمعلول لما كان متاخرا عن تعين العلة لم يكن مقتضيا له

بل

الفصل الثاني في السلبيات الصفات السلبية وهي غير متناهية

بل العلة ما لا بعينها وايضا لو جاز ذلك اي ان توجب ذاته تعالي صفة اقتضت لذاتها الاختصاص به مع كونه مساويا
لساير الذوات لجاز ان تتنافي لوازم الامثال لان الصفة المميزة له تعالي لازمة لذاته والمميزة لغيره المساوي له في تمام
الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال واللازم باطل فالملزوم مثله فاذن
ذاته مخالفة لساير الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زايد ويمكن بيان المطلوب بوجه اخصر واظهر بان يقال
لو ساوت ذاته ذاتا ممكنة لزم تساويهما وجوبا وامكانا لان التساوي في الحقيقة يستلزم التساوي في لوازمها فيلزم
ان يكون كل منهما واجبا ممكنا وهو محال وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالي تساوي ساير الذوات في كونه ذاتا
اذ المعني به اي بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو اي هذا المعني مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون
ذاته مساوية لساير الذوات وايضا الوجوه الدالة علي اشتراك الوجود بين الموجودات يدل علي اشتراك الذات
بين الذوات بان يقال انا نجزم بان للشي ذاتا ونتردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا فيكون كذلك
وان يقال الذات تنقسم الي الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وان يقال مفهوم مقابل الذات
وهو العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشي اما
ان يكون له ذات اولا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالي تساوي ساير الذوات في الذاتية وتخالفه اي ذاته
ساير الذوات بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين من قدماء المتكلمين وبالحالة
الخامسة وهي الالهية التي توجب احوال الاربعة الحيية والعالمية والقادرية والموجودية عند ابي هاشم
الجبايي قلنا بعد تسليم وجوه اشتراك الوجود فلعل مفهوم الذات وهو ما يصح ان يعلم ويخبر به امر عارض لما
صدق عليه من الذوات واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة ولعل غلطهم
نشا من عدم الفرق بين ذات الموضوع اي ما صدق عليه وبين مفهوم الموضوع الذي يسمي عنوانا للموضوع وقال
الحكما ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود ومتميز عن وجودنا بتجرده عن الماهية
وعدم العروض لغيره وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود وما نقله عن الحكما من ان ذاته نفس وجوده المشارك
لوجودنا قال المحشي هذا النقل غير صحيح فان مذهب الحكما ان ماهيته تعالي عين وجوده الخاص وهو معروض
للوجود المشارك المبحث الثاني من السلبيات في نفي الجسمية والجهة عنه تعالي قال اهل الحق الله تعالي ليس بجسم
خلافا للمجسمة في قولهم انه جسم لا كالاجسام وغيره وبعض الجهلة ذهب الي انه مركب من لحم ودم وبعضهم قال
انه نور يتلالا كالسبيكة البيضا وقيل غير ذلك تعالي الله تعالي عن ذلك علوا كبيرا ولا في جهة خلافا للكرامية
اصحاب ابي عبد الله محمد وقيل احمد بن كرام بالفتح والتشديد كما في القاموس وغيره وقيل بالتخفيف
والمشبهة وهم الحنابلة في قولهما انه في جهة فقيل في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا
لا نهاية له وقيل البعد بينهما متناه لنا علي انه ليس في جهة وحيز انه لو كان في جهة وحيز لكان يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية فاما ان ينقسم فيكون جسما اذ لا نعني بالجسم سوي المتحيز المنقسم وكل جسم مركب
اما من اجزا عقلية وهي الجنس والفصل او وجودية وهي الهيولي والصورة او الجواهر الفردة او مقدارية
وهي الابعاض كالنصف والربع وكل جسم محدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف

مطلب ذاته تعالي تساوي ساير الذوات

الاحوال الاربعة

الثاني في الجسمية

ضبط كرام بالفتح والتشديد

احتجوا العقل والنقل

او لا ينقسم فيكون الواجب جزا لا يتجزي وهو محال بالاتفاق اما عند الحكما فلاستحالة الجزء واما عند المتكلمين فللزوم كونه
اصغر الاشيا تعالى عن ذلك وايضا فانه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في تناهي الابعاد فكان
محتاجا في تقدره بالمقدار المخصوص به دون المقادير الاخر الي مخصص ومرجح لاستحالة الترجيح بلا مرجح وهو يستلزم
كونه ممكنا وهو محال وسكت عن التصريح به لبيان نفي الجسمية عنه تعالى لظهوره ولفهمه من دليل نفي الجهة والحيز عنه
احتجوا اي القايلون بانه تعالى في جهة وحيز بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الوجه الاول ان بديهة العقل شاهدة
بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الي احدهما هي الاشارة الي الاخر
كالجوهر وعرضه وفي نسخة والعرض القايم به الساري فيه او مباينا عنه اي عن الاخر في الجهة كالسما والارض والله تعالى
ليس محلا للعالم حتى يكون العالم القايم به ساريا فيه ولا حالا فيه اي في العالم فيكون تعالى مباينا عنه اي عن العالم
في الجهة فيكون تعالى في جهة وهو مدعاهم الفاسد الوجه الثاني ان الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لكونه قايما بنفسه
والله تعالى يشاركه في ذلك اي في القيام بنفسه فيشاركه في اقتضايهما اي الحيز والجهة فيكون تعالى في حيز وجهة
وهو مدعاهم الفاسد واما النقل فايات واخبار تشعر بالجسمية والجهة كقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وقوله الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله
ويبقى وجه ربك وكخبر ان الله ينزل الي سما الدنيا وخبر ان الله خلق ادم على صورته وخبر ان الله يضع قدمه في النار
وخبر ان الله يضحك الي اوليايه حتى تبدو نواجذه واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فيما ذكر من ان كل موجودين
الخ لاحتمال قسم اخر وهو كون احدهما مباينا عن الاخر لا في جهة ولا عبرة بحكم الوهم وبمنع شهادة البديهة
بذلك لاختلاف العقلا فيه اذ لو كان بديهيا لما اختلفوا فيه وعن الوجه الثاني بان الجسم تقتضيهما اي
الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة وعن الايات والاخبار بانها وان دلت على التحيز والجهة
الا انها ظاهرة لا تعارض القواطع العقلية النافية لهما التي لا تقبل التاويل فيفوض علمها اي تلك الايات
اي والاخبار الي الله تعالى كما هو مذهب السلف الذين يرون وجوب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله
وهذا هو الطريق الاسلم او تاول بان يقال المراد بالفوقية الاستيلا والغلبة وباليد القدرة الي غير ذلك
كما ذكر في المطولات وهذا هو الطريق الاحكم الموافق لراي القايلين بجواز عطف والراسخون على الله المبحث

المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول

الثالث من المنزهات في نفي الاتحاد والحلول عن الله تعالى اما الاول وهو نفي الاتحاد الذي معناه صيرورة
شيين شيا واحدا بغير استحالة ولا تركيب فلانه لو اتحد بغيره كان بقيا موجودين فهما بعد اي بعد الاتحاد
اثنان لا واحد والا اي وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد
مطلقا واما الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل الحلول
بهذا المعنى في الواجب تعالى وحكي القول بهما اي بالاتحاد والحلول عن النصارى حيث قالوا باتحاده تعالى بعيسى
وحلوله فيه وعن جمع من المتصوفة حيث قالوا بجواز حلوله تعالى في قلوب اوليايه واتحاده بهم كما قيل
انا من اهوى ومن اهوى انا فان ارادوا اي النصارى والمتصوفة ومن تبعهم بذلك ما ذكرناه فقد بان فساده
وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره وفي نسخة تصوره اولا ليتاتى التصديق به اثباتا ونفيا نفي قول اخر لهم

الاتحاد

الاتحاد والحلول ولبس في شي منهما وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الي الله تعالى استغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه وهو الذي يسمونه الفنا في التوحيد واليه الاشارة بحديث
لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الحديث وحينئذ قد تصدر عنه
عبارات توهم ما ذكر لقصور العبارة عن بيان حاله الذي ترقى اليه منه على ذلك جمع منهم السعد التفتازاني وقد بسط
الكلام على ذلك بعض البسط في شرح الروض المبحث الرابع من المنزهات في نفي قيام الحوادث به اي بذاته تعالى

المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث

ويتضح بتقديم مقدمة ذكرها بقوله واعلم ان صفات الباري تعالى اي تنقسم الي اضافات لا وجود لها في الاعيان
كتعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والارادة بالمراد وهي تلك الاضافات متغيرة متبدلة ولا يلزم
من تغيرها تغير ذاته تعالى والي امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي اي الصفات الحقيقية
وان لزمها الاضافة كاضافة القدرة الي المقدور قديمة لا تتغير ولا تتبدل قيل وفيه نظر لان تعلق علمه وقدرته
وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته تعالى بل هي اضافات لازمة لصفاته الحقيقية فالاولى ان
يقال صفاته تعالى اما اضافات محضة كالاول والاخر او حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة والارادة
او صفات حقيقية عارية عن الاضافة كالحياة والسمع والبصر والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات
اللازمة للصفات الحقيقية جايز دون الصفات الحقيقية سوا كانت ذات اضافة ام لا فانها قديمة لا تتغير
ولا تتبدل خلافا للكرامية في قولهم انها حادثة وانه تعالى محل للحوادث لنا على عدم جواز التغير في الصفات
الحقيقية وجوه اربعة الوجه الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه موصوفا بالتغير وهو
اي انفعال ذاته وتاثره محال لان الانفعال انما يكون للماديات الوجه الثاني ان صفاته الحقيقية يصح اتصافه تعالى
بها ومعلوم ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقص فلو خلا عنها اي عن صفة
الكمال كان ناقصا وهو محال الوجه الثالث انه لو صح تبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ولو صح
اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا اذ لو قيل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا
الي قابلية لازمة لذاته تعالى دفعا للتسلسل اذ لو كانت القابلية من العوارض التي لا تنتهي الي قابلية لازمة لذاته
لافتقرت الي قابلية اخرى ويكون الكلام فيها كهو في الاولى ويلزم التسلسل وهو محال فيكون صحة الاتصاف
به من ذاته تعالى فلا تنفك عنه لان ما بالذات لا يزول وصحة الاتصاف بصفة متوقفة على صحة وجود تلك
الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه لان اتصاف الشي بالشي نسبة بينه وبين ذلك الشي والنسبة انما تتحقق
بعد وجود المنتسبين وصحة وجودها تتوقف على صحة وجودهما فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال اذ الحادث
ما له اول والازلي ما لا اول له فالجمع بين الاولية والازلية جمع بين المتنافيين فثبت بهذا الوجه ان كل ازلي
لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الي ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فيجعل كبرى
لقولنا الاجسام متصفة بالحوادث لينتج الاجسام لا تكون ازلية بل محدثة قيل ولا حاجة الي هذا العكس لانه اذا
ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث يجعل كبرى لقولنا الله تعالى ازلي لينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث
الوجه الرابع المقتضي للصفة الحادثة التي تتصف ذاته تعالى بها ان كان ذاته او شيا من لوازم ذاته لزم ترجح احد

الجايزين على الاخر بلا مرجح لان اقتضاه له لا لغيره وفي وقت معين دون وقت آخر ترجيح بلا مرجح وهو محال
ولزم ايضا دوام تلك الصفة بدوام صفاته فلم تكن حادثة والفرض خلافه وان كان المقتضي لها وصفا اخر محدثا ينتقل
الكلام الى مقتضى ذلك الوصف الحادث ولزم التسلسل وان كان المقتضي شيئا غير ذلك اي غير ذاته وغير شي من لوازمه
وغير وصف آخر كان الواجب مفتقرا في صفته الى سبب منفصل اي مباين له والكل اي كل من اللوازم المذكورة
محال فالملزوم كذلك فلا يصح اتصافه بالحوادث وهو المطلوب وضعف المصنف هذه الوجوه بوجه اجمالي
فقال ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن
لا نسلم ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعالى صفات كاملة متعاقبة
اي متوالية كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها دون غيرها
وفي ذلك الوقت والحال دون غيرهما وكل من تلك الصفات خلف وبدل لما زال فلا يلزم انفعال ذاته
عن غيره لان ذاته مقتضية لتلك الصفات فظهر ضعف الوجه الاول واذا كانت تلك الصفات متعاقبة
فلكون الكمال مطردا فلا يلزم نقص فظهر ضعف الوجه الثاني وامكان الاتصاف اي اتصاف الذات بها اي
بالصفة الحادثة في الازل لما توقف على امكانها في الازل لم يكن قبل امكانها وحاصله انا لا نسلم انه لو صح اتصا
بمحدث لصح اتصافه به ازلا وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده في الازل ممكنا لكن وجوده في الازل غير ممكن
فلم يصح اتصافه بالمحدث في الازل مع صحة اتصافه به في غير الازل فظهر ضعف الوجه الثالث ولما علم
ان اختصاص الصفة بوقت وحال لتعلق الارادة بها لم يلزم ترجيح بلا مرجح وبه ظهر ضعف الوجه الرابع ۞
احتجوا اي الكرامية القايلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث بوجهين الاول بانه تعالى لم يكن في الازل
فاعل العالم لان العالم ليس بازلي ثم صار فاعلا له فالفاعلية صفة وجودية حدثت له تعالى بعد ان لم تكن
حادثة فيكون ذاته تعالى متصفا بالحوادث والثاني بان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق
كونها صفات ومعاني لا لامر اخر وليس للقدم فيها تاثير لان القدم لكونه عبارة عن نفي الاولية عدمي
لا يصح ان يكون جزءا من المقتضي لصحة الاتصاف بها لانها امر وجودي نقيض اللاصحة العدمية
والحوادث من الصفات يشاركها اي الصفات القديمة في ذلك اي في كونها صفات ومعاني فتشاركها
في المقتضي لصحة الاتصاف بها فيصح قيامها به تعالى وهو المطلوب واجيب عن الاول بان التغير
انما هو في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض لقدرته بعد ان لم
يكن عارضا لها وعن الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة به تعالى حقايقها المخصوصة
بها لا مطلق كونها صفات ومعاني والحقايق المخصوصة ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة
او نقول سلمنا ان المصحح مطلق كونها صفات ومعاني لكن القدم وان كان عدميا شرط في صحة القيام
لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للوجودي او لعل الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم المبحث
الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء من المتكلمين وجمهور الحكماء على انه سبحانه وتعالى
غير موصوف اي لا يصح اتصافه بشي من الالوان والطعوم والروايح ولا يلتذ باللذايذ الحسية فانها

فه

العدمي يجوز ان يكون شرطا للوجودي

الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عن الله سبحانه

بنفي اللمس والذوق

اي

اي هذه الامور تابعة للمزاج والمزاج يحدث من تفاعل الكيفيات المتضادة الحالة في الاجسام المركبة والله تعالى منزه
عن الجسمية والتركيب وقد يقال وفيه جعل اللون تابعا للمزاج مجازفة اذ الكواكب ملونة فان القمر كمد وعطارد اصفر والمريخ
احمر وليست ذات مزاج والمعتمد في ذلك عند الحكماء انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته
واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء دون غيرهم وكلوا في بيانه علمه تعالى بكماله يورث لذة لان من تصور
في نفسه كمالا فرح والتذ به لان اللذة ادراك الملايم ولاشك ان كماله تعالى اعظم الكمالات لان مدركه اعظم
المدركات وهو ذاته على ما هي عليه ثم سائر الموجودات على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد من وفي نسخه في ان يلتذ به
واجيب بانا لا نسلم ان اللذة ادراك الملايم بل الادراك سببها ويجوز ان لا تقبل ذاته اللذة سلمنا ذلك لكن
يجوز ان يكون ادراكنا مخالفا لادراكه تعالى بالحقيقة فلا يلزم من حصول الالتذاذ لنا حصوله له الفصل الثالث
في التوحيد اتفق الحكماء والمتكلمون على ان واجب الوجود لا تعدد فيه بوجه الا ان طريقهم في بيان ذلك مختلفة
وقد بين ذلك بدلايل احتج عليه الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى اذ لو زاد عليها لكان ممكنا لاحتياجه
اليها ويلزم من امكانه امكانها كما مر اول الكتاب في بحث الوجود فلو شارك الواجب فيه اي في وجوب الوجود
غيره امتاز عنه الواجب بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين وحينئذ يلزم التركيب
في ذاته تعالى من الوجوب والتعين وهو محال وهذا الاحتجاج اخترعه المصنف وهو انما يتم لو كان الوجوب ثبوتيا والا
لما كان الامتياز بالتعين موجبا للتركيب وفيهما كلام والدليل المشهور للحكماء هو ان واجب الوجود ان كان في تعينه لماهيته
فلا يكون واجب وجود غيره وان كان لغيرها كان محتاجا الى ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته وهو اخصر واقوى
مما ذكره المصنف واحتج عليه المتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل منهما قادرا
على جميعها اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان اذ الامتناع والوجوب يحيلانها فلا يوجد شي منها
اي من الممكنات اذ لو وجد شي منها فاما ان لا يكون احدهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر او يكون
كل منهما مؤثرا فيه والكل باطلة اما الاول والثاني فلاستلزامهما الترجيح بلا مرجح وهو محال كما اشار اليه بقوله
لاستحالة الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص قيل وهذه
الحجة انما تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا وايضا لو فرضنا الهين كان ارادة احدهما
حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ارادته منه اذ لا يلزم من فرض الممكن محال وحينئذ اي وحين اراد
احدهما حركة جسم والاخر سكونه اما ان يحصل مرادهما اي الحركة والسكون معا او لا يحصل مراد كل واحد منهما وكلاهما
محال اذ الاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني يستلزم ارتفاعهما او يحصل مراد احدهما وحده اي دون الاخر
فيلزم عجز الاخر فلا يكون الها وهو خلاف الفرض وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع منها ارادة الاله
الاخر حركته فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها وهذه الحجة تسمى بدليل التمانع قيل وهذه الحجة انما تدل
على نفي الهين قادرين فاعلين في حالة واحدة لا على نفي الهين مطلقا ويجوز التمسك فيه اي في التوحيد بالدلايل
السمعية كقوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله فاعلم انه لا اله الا الله لعدم توقفها عليه اي على التوحيد وانما هي
متوقفة على صدق المبلغ وصدقه ثابت بالمعجزة لا بالتوحيد ودليله فلا يلزم الدور كما يلزم في بعض الالهيات

حوز الحكما اللذة له تعالى

الثالث في التوحيد

لتوقف صحة تلك الادلة على ذلك البعض لوجوب الواجب تعالى فانه لا يمكن اثباته بالادلة النقلية
لتوقفها عليه فيلزم الدور والمخالف في التوحيد الثنوية فانهم قالوا للعالم الهان لانا نجد فيه خيرا كثيرا وشرا
كثيرا والواحد الحقيقي لا يكون مصدرا لهما واجيب اولا بمنع ذلك وثانيا بمنع وجود الشر بالنسبة اليه تعالى وانما هو
بالنسبة الينا الباب الثاني في صفاته الثبوتية وفيه فصلان لان الصفات اما ان يتوقف افعاله او لا فافرد
لكل منهما فصلا الفصل الاول في بيان الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث اربعة المبحث الاول في القدرة
وهي صحة ان يصدر ممن قامت به الفعل اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر اي مختار ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب
الدواعي المختلفة لا موجبا بالذات بان يوجب ذاته الفعل من غير توقف على ارادته كالشمس في الاضاءة والنار في التسخين
لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث بان لم يتوقف على شرط اصلا او توقف على شرط
قديم لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام واللازم باطل لما مر من ادلة حدوثه وان توقف
تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجوده اي الشرط الحادث فالكلام في حدوثه كالكلام
في حدوث العالم فيكون وجود كل حادث موقوفا على وجود حادث اخر فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو محال لما مر او يتوقف على ارتفاعه اي الشرط الحادث بعد وجوده فيلزم حوادث متعاقبة لا اول
لها لان وجود كل حادث مشروط بارتفاع اخر وهكذا وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان
الطوفان اذا طبق في الوهم وفي سعة التطبيق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في المجموع الثاني وهو الذي
اعتبرنا الى يومنا هذا اي حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث ساوى الزائد وهو المجموع الثاني
الناقص وهو المجموع الاول وهو محال واستشكل بان هذا التطبيق محال والمحال جاز ان يستلزم محالا وان كان في
المجموع الثاني حادث ليس بازائه شيء في الاول انقطع الاول ضرورة والثاني انما زاد عليه اي على الاول
بمقدار متناه وهو ما حدث من زمن الطوفان الى يومنا فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر
متناه متناه هذا خلف اذ الغرض انهما غير متناهيين قيل لا نسلم انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على
شرط حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف الاثر الذي هو العالم عن المؤثر لم لا يجوز ان يتخلف عنه العالم لامتناع
وجوده ازلا وتخلفه مع وجود المقتضي لمانع لا يقدح قلنا وجوده سابقا من الموجب في الازل لم يكن ممتنعا انما الممتنع
وجوده مسبوقا كالحركة بمعنى المسبوقية بالغير المنافية للازلية سلمناه اي سلمنا ان وجوده سابقا ممتنع فيه ايضا
لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على الوقت الذي وجد فيه بمقدار متناه ليوم وكان يجب ان يوجد
قبل ان وجد بذلك المقدار لوجود العلة الموجبة وارتفاع المانع وهو الازلية مع عدم التوقف على شرط حادث
لكن وجوب وجوده قبل ان وجد باطل قيل سلمنا بطلان القسمين الاولين وهما قدم العالم واجتماع حوادث غير
متناهية لكن لا نسلم استحالة الثالث وهو القول بحوادث لا اول لها والبرهان المذكور موقوف على وجود الجملتين
المذكورتين لكن الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان والمساواة لانها من اوصاف الموجودات
لا المعدومات ونوقض هذا بالزمان بان يقال ان اجزاءه غير موجودة معا مع انهما فيما بينه الامور اذ
يصح ان يقال زمن دورة تامة لفلك زحل ازيد منه لفلك المشتري وزمن دورة تامة لفلك القمر انقص منه

لفلك

الباب الثاني في صفاته الفصل الاول في القدرة

لفلك الشمس قيل سلمنا ان المؤثر في العالم قادر لكن لا نسلم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا اي
واسطة بين الواجب والعالم مختارا قد يماثل البسيط ولا جسماني اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجده الواجب
على سبيل الايجاب فلا يلزم اختياره تعالى ولا حدوث اثره ولا قدم العالم قلنا القول بالوسط باطل لان كل ما سوى
الواجب ومنه الوسط ممكن وكل ممكن مفتقر في وجوده الى مؤثر لما مر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير
المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي اما ان يكون التاثير حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وهو الوسط فلا يكون معلولا للموجب لان معلول الموجب
قديم فيكون معلولا للقادر المختار فيكون الموجد الواجب قادرا مختارا وهو المطلوب احتج المخالف القائل بان الواجب
تعالى موجب بالذات على نفي كونه قادرا مختارا بوجوه اربعة الوجه الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرايط
كلها وجودية كانت او عدمية وجب الاثر والا اي وان لم يجب بل يجوز له ان يفعل تارة ويترك اخرى لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال وان لم يستجمع الشرايط امتنع الاثر فالاثر اما واجب او ممتنع
وعلى كل منهما فالقدرة منتفية واجيب عنه بوجهين الاول بان القادر يرجح احد مقدوريه المتساويين على
الاخر بلا مرجح كما ان الجائع مختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه وكان الهارب من السبع يسلك
احد السبيلين المتساويين من كل الوجوه بلا مرجح فيهما فان قيل يجوز ذلك يفضي الى تجويز حدوث
الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع قلنا جوابه ما ذكره بقوله وليس ذلك اي ترجيح القادر احد مقدوريه
كحدوث الحادث بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه ذلك فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما ولهذا نجزم بامتناع الثاني
دون الاول كيف وقد بينا وقوعه والحق ان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح محال فيهما وتخصيص احدهما بالجواز ٥
دون الاخر تحكم والفاعل المختار يفعل بالمرجح لارادته له وهي كافية في الترجيح ولذا الجائع والهارب انما يختاران ما
ذكر لمرجح وهو ارادتهما والثاني بان المؤثر استجمع شرايط المكنة اي التمكن من الفعل فلا يمتنع صدور الفعل عنه ولكن
وجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فالفعل واجب عند اجتماع الشرايط لكن بالارادة المتعلقة به وهذا
هو الفارق بين القادر والموجب الوجه الثاني ان اقتدار القادر نسبة بينه وبين المقدور فيتوقف
على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب ما لم يتميز عن غيره يستحيل اختصاصه بتلك النسبة دون غيره
المتوقف ذلك التميز على ثبوته في نفسه لان كل متميز ثابت لكن ثبوت المقدور متوقف على تعلق القدرة به
فيلزم الدور بالايجاب اي لو صح ذلك لزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا بل يلزم نفي المؤثرية اصلا لان ايجاب
الفعل نسبة بين الفاعل والموجب يتوقف على تميز الفعل المتوقف ذلك التميز على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوت
الفعل لاجل ايجابه له لزم الدور ثم اجيب عنه ثانيا بان التميز حاصل في علم القادر لا في الخارج فلا دور الوجه
الثالث المقدور لا يخلو عن حصول وجود او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود له واجب
والمقابل له وهو الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع فانتفت المكنة والقدرة في الحالين واجيب
عنه بان المكنة حاصلة في الحال اعني حال عدم المقدور من الايجاد في الاستقبال او بانها حاصلة في الحال
بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم والحاصل ان قولكم المقدور اما واجب او ممتنع

احتج المخالف القائل بكونه موجب

ويتوقف هذا الوجه اولا

الفرق بين القادر والموجب

ان اردتم به انه واجب او ممتنع بالذات فممنوع وان اردتم انه واجب او ممتنع لا بالذات بل واجب بشرط
حصول الوجود له او ممتنع بشرط حصول العدم له وهو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول فمسلم لكن
هذا الوجوب والامتناع لا ينافيان الامكان الذاتي الذي هو شرط القدرة فالقدرة حاصلة الوجه
الرابع ان القادر لا يكون قادرا مختارا لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك لكن الترك
نفي محض وعدم مستمر لان معنى قولنا تركه انه باق على العدم الاصلي فلا يكون الترك مقدورا لانه
تحصيل الحاصل ولا فعلا لانه نفي محض واجيب عنه بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل
اي يكف عنه والكف عن الفعل امر وجودي يصح ان يكون متعلق القدرة لا ان يفعل الترك الذي هو امر
عدمي فانه لا يقع متعلقا للقدرة فرع على اختياره وقدرته انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة
ذاته ونسبته الى الكل على السواء والا لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته
في ذلك الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية اي علة صحتها هو الامكان المشترك بين الجميع فلا يخرج
شيء من الممكنات عن كونه مقدورا قيل لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان تقتضي ذاته
تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمنا لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فلا يكون جميع الممكنات مشتركة في
مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا للكل
وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات احتجاجا وجوابا وقال المنجمون مدبر هذا العالم
العنصري الذي تحت فلك القمر والمؤثر فيه هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات
الاحوال كحال الليل والنهار والفصول مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب والافلاك اي دائرة معها واجيب
عنه بان الدوران دال على ذلك وهو لا يقطع فيه بالعلية اي بعلية المدار للداير لتخلفها عنه اي عن الدوران
في المضايفين فان كلا منهما مرتب على الاخر وجودا وعدما مع ان احدهما ليس علة للاخر وفي جزء العلة
وشرطها ولازمها المساوية في الوجود للمعلول فانه مرتب على كل منها مع ان شيئا منها علة له وقالت الثنوية
اي المجوس انه تعالى لا يقدر على خلق الشر والا لكان شريرا وهو باطل ويقولون ان فاعل الخير يزدان
وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والتزم في جوابهم انه تعالى من حيث انه موجد للشر شرير
الا ان اسماءه تعالى توقيفية فلا يطلق هذا الاسم عليه كما لا يطلق عليه خالق القردة والخنازير وقال
النظام من المعتزلة انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لانه يدل على الجهل ان لم يعلم بقبحه او الحاجة ان علمه
وكلاهما عليه محال فخلقه للقبيح محال وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الكل ملكه فله ان يفعل فيه
ما يشاء وان سلم ان القبح قبح مطلقا فالمانع من فعله وهو قبحه حاصل اي فعدم صدور القبح منه انما هو
لوجود المانع لا ان القدرة زائلة وقال ابو القاسم البلخي ويقال له الكعبي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
بل على ما يغايره في الماهية لانه قادر على تحريك الجسم الى حيز حركة العبد اليه لكن الحركتان متخالفتان بالحقيقة
اي فليست قدرته في مثل فعل العبد بالحقيقة لانه اي فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث

اي

اي فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل منها على الله محال واجيب عنه بان هذه الاحوال الثلاثة اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الى العبد بحسب قصده ودواعيه واما ذات الفعل فاما حركة او سكون والله تعالى قادر عليهما ومنزه
عن تلك الاعتبارات وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد
والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه معا للداعي لوقوعه وهو ارادة الله تعالى والصارف
عن عدم وقوعه وهو كراهة العبد وذلك لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفر داعي القادر وان
يبقى على العدم عند توفر صارفه واجيب عنه بان المكروه انما لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة
وهي ارادة الله تعالى اما اذا تعلقت به ارادته تعالى فيجب وقوعه وسيأتي تفصيل هذه المسألة المبحث
الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاولان للمتكلمين والاخيران للحكماء الوجه الاول انه
تعالى فاعل مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم ضرورة واذا كان مقدوره عالما فهو عالم الوجه الثاني
ان فاعله متقن متسق كان لذلك فهو عالم فالله عالم بيان الملازمة ان من تامل احوال المخلوقات وتأمل في تشريح
الاعضاء اي تيسرها ومنافعها تصور منه الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل
مبدع حكيم لانا نجزم بالضرورة ان ذلك لا يصدر عمن لا علم له به واما ما يرى من عجائب افعال الحيوانات
كالنحل والعنكبوت مع انها ليست عالمة بافعالها ولا حكمة فيها فمن الهام الله تعالى اياها عليها والهامه لها بان
تخلق فيها العلم بتلك الافعال ويؤيده قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ويؤخذ من الجواب ان المراد بالعلم
في الدليل العلم الذاتي لا ما يشمل المخلوق وهو ظاهر الوجه الثالث انه تعالى هوية مجردة عن المادة
حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة للعاقل وهي اي الهوية المجردة مبدأ اي علة جميع
الموجودات لما مر من انتهاء العلل الى واجب الوجود والعالم بالمبدأ عالم بذويه اي بالمعلومات لان من علم
ذاته علما تاما علم كونه مبدأ الغيره لانه من تتمة العلم بذاته وذلك اي علمه بكونه مبدأ الغيره يتضمن العلم
به فيكون عالما بالجميع اي جميع الموجودات الوجه الرابع انه تعالى مجرد كما مر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر
المجردات لانه اي كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تضاد
في المعقولات فكل مجرد يصح ان يعقل مع غيره فيكون صحيحة اي المجرد مقارنة له اي للغير في العقل اذ التعقل
يستدعي حضور ماهيته اي المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع غيره يكون ماهيته وماهية غيره حاصلتان في
العاقل ولا معنى للمقارنة الا ذلك وصحة هذه المقارنة اي مقارنة المجرد المعقول غيره لا تشترط فيها كونهما
اي صحة المجرد في العقل بل قد يقارنه في الخارج ايضا والا لزم اشتراط الشيء بنفسه لانه اي كونهما في العقل
هو مقارنتهما في العقل والشيء لا يكون شرط نفسه واذا لم يكن صحة مقارنتهما مشروطة بكونهما في العقل جاز مقارنتهما في
الخارج فيصح اقترانه ماهيته اي ماهية المجرد الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك
الاقتران فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له اي لغيره
وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لا ندراج تعقل ذاته في تعقل كون ذاته عاقلا للغير وكل ما يصح للمجرد وجب
حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى لانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون

تقف على الضرورة بشرط المحمول

الكف امر وجودي متعلقه القدرة

مرع

مدبر هذا العالم المؤثر فيه هو الفلك

التزام ان الله تعالى من حيث انه موجد للشر شرير والطلق عليه ذلك لما ان اسماء الله سبحانه توقيفية ولك منع هذا الكلام الشنيع اذ لا يلزم من خلقه لذلك واحداثه قيام الوصف على ما هو مقرر بينهم فراجع

الثاني العلم

ليس

له جهة بالقوة فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات بالفعل وهو المطلوب والوجهان الاخيران معتمد الحكماء
وفيهما نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان العلم هو الحضور المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين العالم
والمعلوم ثم لا نسلم ان العلم بالمبدا يستلزم العلم بذويه واما في الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل اذ قد
يكون بعض المجردات ممتنعا عن ان يعقل لذات الباري تعالى ولو سلم فلم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان صحة المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قولهم لان كونها في العقل هو مقارنتها للعقل فلو
كانت مشروطة به لزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل غير مقارنته
للعقل والاول مشروط بالثاني فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد يجب حصوله
له بالفعل ولان القوة من لواحق المادة واحتج المخالف للقول بانه عالم بذاته وهم طائفة من قدماء الحكماء بوجوه ثلثة
الاول انه تعالى لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل شيئا يعقل انه عقل ذلك الشيء وفي ضمن ذلك حصل تعقله
لذاته وهو اي تعقله لذاته محال لان التعقل اما نسبة بين العاقل والمعقول او حصول ماهية المعقول في العاقل وكلاهما
بالنسبة اليه تعالى باطل لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه في الاول واستحالة حصول الشيء في نفسه
في الثاني فثبت انه تعالى لا يعقل شيئا ونوقض هذا الوجه اولا بتصور الانسان نفسه فانه ثابت بالاتفاق مع وجود
ذلك فيه ثم اجيب عنه ثانيا بان علمه تعالى بنفسه صفة قايمة بذاته معلقة بذاته تعلقا خاصا مغايرا لعلمه بما عداه
وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء ونفسه قال بعض المحققين والحق ان علمه بذاته هو عين ذاته
والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة اليه تعالى والتغاير بالاعتبار الوجه الثاني ان علمه لا يكون ذاته
لما سنذكر في الفرع الثاني فهو صفة قايمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا لشيء واحد معا وهو محال
وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثالث لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وهو صفة العلم وانه عليه تعالى محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه تعالى
عنه اجماعا واجيب عنه بان هذه الصفة صفة كمال ولا يلزم من ذلك كون الموصوف بها ناقصا لذاته مستكملا بغيره
لان كماله انما هو لكونها صفة ذاته لا كمال ذاته اي لان ذاته تكمل من حيث انه متصف بها اي بهذه الصفة
فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات ممكنة كانت او واجبة او ممتنعة
كلية او جزئية وان كانت غير متناهية ثم علمه بها حاصل كما هي عليه اي بالكلي على الوجه الكلي وبالجزئي على الوجه الجزئي
والنصوص الدالة على علمه بها اكثر من ان تحصى لقوله تعالى والله بكل شيء عليم يعلم ما تسرون وما تعلنون وحكم العقل بذلك ايضا ٥
لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السوا والا لكان لذاته اختصاص ببعض المعلومات
دون بعض فيفتقر ذاته في ذلك الى مخصص وهو محال واذا كان نسبتها الى الكل على السوا فلما اوجب ذاته كونه
عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي والا لزم التخصيص بلا مخصص وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي لا يتغير اصلا
وهو مذهب الحكماء ومال اليه الغزالي اذ لو علمها جزئيا بحيث يتغير بتغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته
الحقيقية كان علم وجود زيد في الدار الآن بعد خروجه ان بقي العلم بكونه في الدار لزم الجهل وان زال وحصل
العلم بخروجه لزم التغير في صفاته الحقيقية وكلاهما محال عليه تعالى فلما تغير الاضافة والتعلق دون العلم وذلك لا

قف

منـ

يوجب التغير في ذاته فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته الحقيقية ولا استحالة في اضافة تغير الصفة وتعلقها بل هو واقع لان الله
تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم بعده وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لانه اي ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره
والمعلوم متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم ولانه اي العلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم
يغاير العلم بمعلوم اخر واللازم باطل لاستلزامه ان يكون في ذاته تعالى موجودات غير متناهية وهو محال قلنا في الجواب
عن الاول المعلوم كل واحد منها اي من الامور الغير المتناهية وهو متميز وفيه بحث لما فيه من استلزام انه تعالى لا يعلم
غير المتناهي وهو خلاف المدعى فالاولى منع الصغرى بان يقال لا نسلم ان ما لا يتناهى ليس بمتميز بل هو متميز عما
يتناهى وعن الثاني العلم القايم بذاته تعالى صفة واحدة واللانهاية انما هو في التعلق والمتعلق ولا محذور في ذلك
الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة في قولهم ان صفاته وذاته وعالم بعلم غير متحد
به تعالى خلافا للمشائين وهم اصحاب ارسطو في قولهم ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته تعالى عند
تعقله اياها حتى لا يلزم كثرة في ذاته ولذا قدرته مغايرة لذاته غير متحدة به خلافا لجمهور المعتزلة في الاول وللمشائين
في الثاني لنا على ان علمه وقدرته وصفان مغايران لذاته ان بديهة العقل حاكمة بانها تفرق بين قولنا ذاته
وبين قولنا ذاته عالم وقادر اذ الاول غير مفيد والثاني مفيد فلو كانا عين ذاته لم يتحقق الفرق وضعف هذا الفرق بانه
يوجب التغاير الاعتباري لا التغاير الحقيقي وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي يسميها الجبائيان
ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او هو صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او هو صور
المعلومات القايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية وقد مر الكلام فيها او هو صور المعلومات القايمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء واياما كان على اختلاف التفاسير فهو اي العلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر واشار الى جواب ما يقال
بقي من تفاسير العلم تفسير المشائين وهو اتحاد الصور بذاته تعالى فلا يلزم مغايرة العلم لذاته بقوله وفساد الاتحاد
سبق ذكره في بيان بطلان الاتحاد والمخالفون للقول بانه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة لذاته
احتجوا بوجوه اربعة الوجه الاول انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته
مقتضيا لها لان الصفة حينئذ تكون ممكنة لافتقارها الى الذات فتكون ذاته قابلا لها لقيامها به وفاعلا لها لافتقارها
اليه معا وهو اي كون الشيء قابلا وفاعلا معا محال قلنا قد سبق جوابه في مبحث العلة والمعلول بمنع كونه محالا كيف
لا والاكثر المحققين على انه الوجود الخاص المستلزم للوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحديهما وفاعلا
بالاخرى الوجه الثاني قيل انه لو قامت بذاته تعالى صفة وكانت وفي نسخة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء
والقول به كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
وهو اي تثليثهم اثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود وهو اقنوم الاب والعلم وهو اقنوم الابن وهو الكلمة
والحياة وهو اقنوم روح القدس والثلثة صفات والذات الموصوف بها واحد واذا كان من اثبت هذه الصفات
الثلاث كافرا فما ظنك بمن اثبت صفات ثمانية وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والبقا والسمع والبصر والكلام
كما ذهب اليه اكثر المتكلمين او تسعة بزيادة التكوين كما ذهب اليه الحنفية ومع لزوم كثرة القدماء لزم التركيب في ذاته
تعالى لانه يشارك الصفة في قدمه ويتميز عنها بخصوصيته وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون ذاته مركبا

الوجه الثاني العلم القائم بذاته صفة واحدة

الاقانيم الثلاثة

منها والتركيب في ذاته محال وان كانت الصفة القايمة بذاته تعالى حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل
واجيب عن اللازم الاول من الوجه الثاني بان القول بالذوات القديمة لفرد دون القول بالصفات القديمة
والنصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثه صفات الا انهم قايلون بكونها وفي نسخة بانها ذوات في الحقيقة
لانهم قالوا بان سعاله اقنوم الكلمه الى بدن عيسى عليه السلام لان المعروف منهم قالوا ان اقنوم الكلمة برل من اسما واتحد
بروح القدس وصار انسانا هو المسيح والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات لما ثبت من امتناع انتقال الاعراض
واجيب عن اللازم الثاني منه بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب
من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب كما مر في اول الكتاب الوجه الثالث عالميته الله
تعالى وقادريته اي كل منهما واجبة لامتناع زوالها فلا تعلل العالمية بعلم ولا القادرية بقدرة لان الواجب
لا يعلل واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لا بمقتضى الذات له لا لانها واجبة بذاتها ليمتنع التعليل
وكذا القادرية واجبة لما ذكر لا بذاتها الوجه الرابع لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته في ان يعلم ويقدر
الى الغير الذي هو العلم والقدرة وهو اي احتياجه المذكور محال واجيب عنه بان ذاته تعالى اقتضى صفتين
حقيقيتين موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية اذ العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة بالمقدور فان اردتم
بالحاجة هذا المعنى اي اقتضاء ذاته هاتين الصفتين فلا نسلم استحالته وان اردتم غيره فصوروه لتصوره فنحكم
عليه بالصحة او الفساد المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور الوجه العلما على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى
اي معنى كونه حيا فذهب الحكما وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الباقون من الاشاعرة والمعتزلة الى انها عبارة عن صفة حقيقية قايمة بذاته تعالى تقتضي هذه الصحة
اي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة ويدل عليها اي على ان الحياة عبارة عن هذه الصفة انما لو لم يكن كذلك لكان
اختصاصه بصحة بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح اذ ذاته تعالى مساوية لساير الذوات في الذاتية فلا بد في اختصاصه بصحة
اتصافه بالعلم والقدرة من مخصص وهو الحياة وهذا الدليل ينقض اولا بالنقض الاجمالي باتصافه تعالى
بتلك الصفة اي الحياة يعني لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون اختصاص ذاته بالحياة الابدية دون غيره من الذوات
لصفة اخرى مخصصة والا لزم الترجيح بلا مرجح ويندفع اي وينقض ثانيا بالنقض التفصيلي بان ذاته ليست
مساوية لساير الذوات لان ذاته المخصوص كاف في التخصيص بصحة اتصافه بالعلم والقدرة وفي الا تقتضي هذه
الصحة من غير احتياج الى مخصص وبعضهم جعل قوله ويندفع الى اخره جوابا عن النقض الاجمالي المذكور اي
ويندفع ذلك النقض بان المخصص بالحياة بالذات هو ذاته المخصوصة المقتضية لتلك الصفة فلا يتم النقض
ورد بان منع نقض الدليل لا يكون متوجها على الدليل حتى يكون دافعا للنقض وهنا متوجه عليه فلا يندفع النقض
المبحث الرابع في الارادة توافق الجمهور من المتكلمين والحكما على انه تعالى مريد لثبوت انه فاعل بالاختيار وتنازعوا
في معنى ارادته فقال الحكما هي علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغي ان يكون نظام
الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل والترتيب الاليق من غير قصد وطلب ويسمونه اي هذا العلم
عناية فهما مترادفان وفسرها اي الارادة ابو الحسين البصري بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد

الثالث في الحيوة

الرابع في الارادة

الراجعة

الراجعة الى العباد وفسرها ابو الحسين النجار بكونه غير مغلوب ولا مكره لان ارادته تعالى عنده امر عدمي وفسرها ابو
القاسم البلخي الكعبي بعلمه تعالى في افعال نفسه وامره في افعال غيره اي وفسرها في افعال غيره بامره تعالى بها وكل
من الثلثه من المعتزلة وقال اصحابنا الاشاعرة وابو علي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انها صفة
حقيقية زايدة على ذاته مغايرة للعلم والقدرة موجبة لتخصيص مقدوراته على بعض ولا يشترط فيها العلم بما في
الفعل من المصلحة كما في الهارب والعطشان لنا على مطلوبنا هذا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل
دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم وبعضها بالتاخير لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات
الى ذاته تعالى ونسبة الازمنة الى ساير المقدورات متساوية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض
الحوادث وبوقت معين دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ○
والتابع الشيء يستحيل ان يكون متبوعا له ولا نفس القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة اي طريقة واحدة
فلا تخصص القدرة شيا ولان شانها التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد
غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح فالقدرة غير الارادة لا يقال امكان وجود كل حادث
مخصوص بوقت معين وهو وقته الذي وجد فيه فلهذا اختص كل حادث بوقت معين فلا حاجة الى ارادة
تخصص او وجوده مشروط باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث فلا حاجة الى
ارادة ايضا او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت ترجح حدوثه فيه او علمه بما في حدوثه فيه من المصلحة مرجحة
وانما رجحه في الصورتين لان خلاف المعلوم في الاولى وخلاف الاصلح في الثانية محال فهذه اعتراضات
اربعة لا ينبغي ان يقال لانا نقول في الجواب عن الاول منها لا يجوز ان يكون امكان كل وجود حادث مخصوصا
بوقته المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث قبل وقته ممتنعا ثم صار ممكنا وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا وعن الثاني
بانه لو كان وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي ووضع سماوي لكان الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
ايضا كالكلام فيها وهذا ساقط من النسخ اي كالكلام في تلك الحوادث بان يقال لا بد لوقوع هذه الاتصالات والحركات
والاوضاع على الوجوه المخصوصة من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وجواز الفلك
المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يتحرك المحدد من المغرب
الى المشرق بخلافه والامر بخلافه وكما ان يتحرك بحيث ان يكون منطقة البروج هذه الدايرة المعينة امكن ان يتحرك
بحيث تكون المنطقة دايرة اخرى غيرها وكان يتحرك من الجنوب الى الشمال كما امكن ان تكون الكواكب مركوزة في الجانب
الذي هي فيه امكن ان تكون الكواكب مركوزة في جانب غير ما هي فيه لتشابه الجوانب وعن الثالث بانه لا يجوز ان يكون
علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته مخصصا اذ العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق به
اي بالشيء اذا كان هو اي ذلك الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد مستفادا منه اي من العلم والا يلزم الدور وعن الرابع بانه مبني على
وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى وهو مردود كما ذكره بقوله واما رعاية الاصلح فغير واجبة عليه على ما سنذكره في المبحث
الرابع من الباب الثالث احتج المخالف على عدم كونه مريدا بان الارادة اما ان تتعلق بالمراد لغرض او لا لغرض وكل منهما

امكن من

باطل اما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح واما الاول فلانه لو تعلقت به لعرض لكان الباري تعالي ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو العرض وهو محال واجيب عنه بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها فيجوز ان يريد بلا عرض ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان ارادته موجبة للتعلق بايجاد كل شي لذاتها فرع على كونه تعالي مريدا قالت الاشاعرة ارادته تعالي غير محدثة بل هي قديمة كساير صفاته وقالت المعتزلة اي اكثرهم ارادته قايمة بذاتها حادثة لا في محل اذ لو كانت حادثة في محل فذلك المحل اما ان يكون ذاته تعالي او غيره وكل منهما باطل اما الاول فلانه تعالي لا يكون محلا للحوادث واما الثاني فلانه يستحيل قيام صفة الشي بغيره وقالت الكرامية هي صفة حادثة تحدث في ذاته لنا على انها غير محدثة وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الي ارادة اخري وهكذا او لزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته لو كانت محدثة فهي اما قايمة بنفسها لا في محل كما هو راي المعتزلة وهو باطل اذ قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع ذلك اي ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته بها اي بارادته دون غيره من الذوات تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الي جميع الذوات على السوا ولكونها لا في محل سلبي لا يصح ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي واما قايمة بذاته تعالي كما هو راي الكرامية وهو باطل ايضا اذ قيام الصفة الحادثة بذاته تعالي ممتنع كما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالي وكونها قايمة بغير ذاته تعالي ممتنع بطريق الاولي لاستحالة قيام صفة الشي بغيره ولذلك لم يذكره المصنف الفصل الثاني في ساير اي باقي الصفات الثبوتية التي لا يتوقف عليها افعاله تعالي وفيه مباحث ستة البحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تعالي انه هو السميع البصير اني معكما اسمع واري ان الله بصير بالعباد وان الله سميع عليم كما على انه تعالي سميع بصير وليس في العقل اي في دليل عقلي ما ينفيهما اي تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بها فيثبت انه تعالي متصف بصفتي السمع والبصر فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي للصفتين ذاته ونسبته الي جميعها على السواء كما مر في العلم والقدرة وهو اي كونه عالما بها المعني بكونه سميعا بصيرا واستدل اي واستدل جمهور الاشاعرة على ان السمع والبصر صفتان زايدتان على ذاته تعالي مغايرتان للعلم والقدرة بان الحي ان لم يتصف بهما اي بالسمع والبصر كان ناقصا والله تعالي حي لما مر فيتصف بهما وهو اي هذا الدليل اقناعي اي مقدماته غير قطعية يمكن منعها لانه موقوف على مقدمتين على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وعلى ان عدم اتصاف الحي بهما نقص لانه اذا لم يتصف بهما لزم اتصافه بضدهما وللمخالف ان يمنعهما اي المقدمتين بان يقول في الاولى لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بالسمع والبصر اذ اكثر العوام كالنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما والدود لا سمع له ولا بصر وفي الثانية لا نسلم ان عدم اتصاف الشي بصفة تستلزم اتصافه بضدها كالجسم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بضده مع انه لو كان عدم اتصافه تعالي بالسمع والبصر نقصا لكان عدم اتصافه بالذوق والشم واللمس ايضا كذلك وهو باطل احتج المخالف بوجهين الوجه الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بلا مسموع والبصر بلا مبصر غير معقول وهو اي قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لان ما سواه تعالي حادث عندكم وان كانا محدثين كان ذاته تعالي محلا للحوادث وهو محال

واجيب عنه بانا نختار انهما قديمان ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان مستعدان وفي نسخة تنتجيان الادراك اي يجعلان المتصف بهما مستعدا للادراك اي لادراك المسموع والمبصر فالحادث التعلق دون السمع والبصر وهو تعلقهما اي السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما ولا يلزم من قدمهما قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني السمع والبصر اما تاثر الحاسة من المسموع والمبصر او ادراك مشروط به اي بتاثر الحاسة وهما اي تاثر الحاسة والادراك المشروط به اي كل منهما على الله تعالي محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغري اي لا نسلم ان السمع والبصر عبارة عما ذكرتم بل هما عبارة عن ادراك المسموع والمبصر عند وجودهما اعم من ان يكون بتاثر الحاسة او لا البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبيا وانفاقهم على انه متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كلامه لانهم لما ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده علم صدقهم من غير توقف على كلامه تعالي فثبت ان النبوة غير متوقفة على ثبوت كونه تعالي متكلما وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة على ثبوتها يجوز اثباتها بقول الانبيا عليهم السلام لعدم افضايه الي الدور وكلامه تعالي كذلك فيجوز اثباته بقول الانبيا فيجب الاقرار به اي بكونه متكلما وكلامه عند جمهور الاشاعرة ليس حرف ولا صوت يقومان بذاته تعالي خلافا للحنابلة والكرامية في قولهم ان كلامه حروف واصوات قايمة بذاته تعالي او يقومان بغيره تعالي خلافا للمعتزلة في قولهم ان كلامه حروف واصوات كايمة بغيره وهو اللوح المحفوظ او جبريل او النبي او الشجرة ومعني كونه متكلما انه خلق الحروف والاصوات في احد هذه الامور وكلا القولين باطل لاستلزام الاول قيام الحوادث بذاته تعالي والثاني تسمية الموجد لشي متكلما بل كلامه تعالي هو المعني القايم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة فاذا عبر عنه بالعربية فقران او بالسريانية فانجيل او بالعبرية فتورية المغاير ذلك المعني للعلم والارادة لانه تعالي امر ابا لهب مثلا بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ومع امتناع ارادته لما خالف علمه فعلم ان كلامه غير علمه وارادته قال المصنف والاطناب في ذلك اي في بيان ماهيته وبيان مغايرته لهما قليل الجدوي اي النفع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل فرع على كونه تعالي متكلما خبر الله تعالي صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال والا لزم ان يكون بعض عباده اكمل منه في بعض الاوقات وهو محال البحث الثالث في البقا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الي انه تعالي باق ببقا زايد على الوجود قام به تعالي وهو استمرار الوجود وتبعه القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول بان البقا لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقا الذات واذا كان باقيا فهو باق ببقا اخر فيعود الكلام ولزم التسلسل ومنعه بعضهم بان بقا البقا بنفسه والثاني بان كونه باقيا لو كان لبقا قام به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير وهو البقا هذا خلف لما ثبت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وقد يقال لما كانت الصفة عند الشيخ لا هو ولا غيره لم يتمشّ هذا الكلام معه وايضا لا يلزم من ذلك الا كونه الواجب لذاته باقيا بصفته لا كونه واجبا بالغير احتج الشيخ على مطلوبه بان الشي الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقا هو الحصول في الزمن الثاني او مشروط به وذلك حالة الحدوث محال ثم بعد يصير باقيا فهذا التبدل والتغير ليس في ذاته اي ذلك الشي اذ الذات ليس مما لم تكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدمه اي ذلك الشي

الفصل الثاني في الصفات الثبوتية

بحث السمع والبصر

عدم اتصافه تعالى بالشم واللمس والذوق ليس نقصا

قوله والثاني

واجب

اذ التبدل من العدم الي العدم غير معقول فتعين ان يكون في صفة زآيدة هي البقآ وهو المطلوب ونوقض
هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زايدة علي الذات لانه حصل
له بعد ان لم يكن حاصلا له واللازم باطل لما ثبت ان الحدوث من الاعتبارات ولما ابطل المصنف ما احتج به الشيخ حقق
معني بقا الله تعالي وبقا الحوادث ليعلم ان البقا صفة ثبوتية اولا وان المختار ما قاله القاضي والامامان فقال
واعلم ان المعقول من بقا الباري تعالي امتناع عدمه والمعقول من بقا الحوادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا
وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقا امرا ثبوتيا زايدا
علي الذات المبحث الرابع في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو الاستوا واليد والوجه
والعين وذلك للظواهر الواردة بذكرها قال تعالي الرحمن علي العرش استوي يد الله فوق ايديهم ويبقي وجه ربك
ولتصنع علي عيني واولها الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستوا الاستيلا وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر قال المصنف والاولي في ذلك اتباع السلف الصالح في الايمان بها والرد اي ورد العلم بمعانيها
الي الله تعالي فنقول نؤمن بما اراده الله تعالي من هذه الكلمات المبحث الخامس في التكوين قالت الحنفية اي بعضهم
التكوين صفة وجودية قديمة مغايرة للقدرة فان متعلق القدرة هو الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقا وجبل من
ياقوت بخلاف متعلق التكوين وهو المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فالتكوين غير القدرة ولان القدرة متعلق بامكان
الشي المقدور وتوثر في صحة وجوده والتكوين متعلق بوجوده ويوثر فيه فيتغايران لان تغاير الاثرين يوجب
تغاير المؤثرين قلنا في الجواب عن الثاني صريحا وعن الاول ضمنا لا نسلم ان القدرة متعلق بامكان المقدور ويوثر فيه اذ
الامكان للممكن بالذات فلا يكون بالغير الذي هو القدرة والتكوين عند اهل التحقيق هو التعلق الحالي اي هو تعلق
القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه الوجود اي وجود المقدور كما قال الله تعالي انما امرنا لشي
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه يدل علي ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود مرتب عليه لقوله
فيكون اذ الفا للتعقيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور فلا يكون صفة وجودية قديمة المبحث السادس
في انه سبحانه وتعالي يصح ان يري في الاخرة بمعني انه سينكشف لعباده المومنين في الاخرة انكشاف البدر المرئي لجيرانكم
سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر اي يحصل لنا في الاخرة علم بذاته تعالي نسبته الي العلم الحاصل لنا
به الان كنسبة علمنا بالبدر عند رويته الي علمنا به قبل رويته خلافا للمعتزلة في قولهم انه لا يصح رويته وتلك الروية
المدعي صحتها تحصل من غير ارتسام لصورة المرئي في الراي او اتصال شعاع به اي بالمرئي علي اختلاف الرايين في
الابصار كما مر ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية في قولهم تصح رويته بحصول المواجهة لاعتقادهم
كونه تعالي في جهة وعلي راينا لا بد من امرين صحة الروية ونفي الارتسام مع ما بعده اما الاول وهو صحة الروية
بالمعني المذكور فيدل عليه وجوه سمعية ذكر منها المصنف اربعة الاول ان موسي عليه السلام سال ربه الروية بقوله
رب ارني انظر اليك فلو استحالت اي المسئول وهو رويته كان سواله جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان
عالما باستحالتها وكلاهما علي الانبيا محال قيل ان سواله انما كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتي نري الله جهرة
لا للنفس وانما اضافه الي نفسه ليكون اقرب الي الاجابة وليعلموا انه اذا امتنع عنها مع علو قدره فغيره اولي واجب

الرابع

الخامس في التكوين

السادس في الرؤية

بانه

بانه خلاف الظاهر مع انه لا يستقيم اذ لو كانت الروية ممتنعة لوجب علي موسي منعهم من ذلك ورد قولهم كما رده حين
قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة بقوله انكم قوم تجهلون الثاني انه تعالي علقها اي الروية باستقرار الجبل بقوله فان استقر
مكانه فسوف تراني وهو اي استقرار الجبل من حيث هو اي مع قطع النظر عن غيره ممكن فكذا المعلق به وهو الروية
وانما ذكر الحيثية لئلا يقال انه تعالي انما علق الروية بشرط محال وهو استقرار الجبل حال حركته وذلك محال
والمعلق بالمحال محال فان المذكور في الاية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن لا يقال اذ علقها بنفس
الاستقرار من حيث هو وقد حصل يجب حصولها حينئذ وهو باطل بالاجماع لانا نقول بعد تسليم الاجماع المعلق
حصول الروية في المستقبل بقرينة سوف فيجوز حصولها في الاخرة وهذان الوجهان يدلان علي امكان الروية الثالث
قوله تعالي وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة والنظر الروية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للروية والثاني متعذر
فتعين الاول قيل والقول بان الي واحد الالا وان النظر هو الانتظار اي منتظرة نعمة الله ضعيف لان الانتظار
سبب الغم والاية سوقه لبيان النعم واجيب بمنع ان الانتظار هنا سبب الغم الرابع قوله تعالي في حق الكفار كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خصصهم بهذا تحقيرا لهم وتقتضي ان لا يكون المومنون محجوبين عنه تعالي والا لم
يكن للتخصيص فايدة وهذان الوجهان يدلان علي وقوع الروية واما الثاني وهو نفي الارتسام واتصال الشعاع
والمواجهة فلتقدسه تعالي عن الجهة والمكان والمواجهة واستدل علي جواز رويته تعالي بان الجسم يري لانا نري الطول
والعرض والطول المرئي ليس بعرض بل موجود قائم براسه للمحققين خلافا للمتكلمين اذ لو كان عرضا لكان قيامه
اما بجزء واحد من اجزا الجسم المركب من اجزا لا تتجزي فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من الاجزا الاخر لكون مقداره في
الطول هو مقدار الجسم الطويل في الطول فينقسم ذلك الجزء كالطول وذلك خلاف الغرض او كان قيامه بالكثر
من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمتعدد وهو محال لما مر في محله وكذا الكلام في العرض باسكان الرا والعرض بفتحها
كالسواد والبياض ايضا مرئي واذا كان الجوهر والعرض مرئيين فيكون صحة الروية مشتركة بينهما فالمصحح للروية
ايضا مشترك بينهما وهو اي المصحح اما الحدوث او الوجود اذ لا مشترك بينهما سواهما والاول وهو الحدوث
عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فلا يصلح للعلية فتعين الثاني وهو الوجود المشترك بين الواجب
وغيره فيكون صحة الروية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فتصح رويته تعالي وهو المطلوب واعترض عليه
اي علي الدليل المذكور بان التاليف اي تاليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض هو المرئي لا الطول والتاليف
عرض فالمرئي العرض لا غير والجوهر حتي تكون صحة الروية مشتركة بينهما ولو سلمنا ان المرئي الجوهر لا نسلم ان
صحة الروية معللة بعلة اذ الصحة عدمية لانها عبارة عن الامكان والامكان عدمي فلا تحتاج الي سبب وان سلم
احتياجها اليه فلا نسلم وجوب كونه اي المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض وتقدير كونه مشتركا لا نسلم وجوب
كونه وجوديا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلما ذكره بقوله فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع بان
يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه وجوديا فلان الصحة
اي صحة الروية لما كانت جاز ان يكون لعدم مرتفعا لعدم العلة علة العدم يجوز تعليلها بالحدوث
وان سلم ان المصحح هو الوجود لا الحدوث فلم لا يجوز ان يمتنع رويته لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما

احتج المعتزلة

يعتبر تحققه وجود المقتضي لحعبرنيه وجود الشرط وعدم المانع فلعل ذاته تعالي لا يتصف بها لفوات شرط مثل انطباع صورة المرئي في اعيننا او لوجود مانع بان تكون ذاته تعالي غير قابلة للرؤية كالحياة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالي غير قابلة لهما احتجت المعتزلة علي امتناع رؤيته تعالي بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالي لا تدركه الابصار لانه وارد في معرض المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو عليه تعالي محال واجيب عنه اولا بان الادراك هو الاحاطة اي الرؤية علي سبيل الاحاطة بجوانب المرئي ولا يلزم من نفي الرؤية علي سبيل الاحاطة نفيها مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وفيه نظر اذ يقال ادركت الشمس ببصري ولا يراد به الاحاطة بها من جميع الجوانب فالاولي ان يقال انه تعالي نفي الادراك بالابصار الذي من شانه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم من ذلك نفي الادراك مطلقا وثانيا بان معني الاية لا تدركه جميع الابصار لان الجمع المحلي باللام للعموم ودخول حرف النفي علي العام يفيد سلب عمومه وهو معني السلب الجزئي فيكون في قوة لا تدركه بعض الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض اي بعض الابصار اياه لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي فيجوز ان يراه بعض وهم المؤمنون دون بعض وهم الكفار وهو المطلوب وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد عموم السلب لقوله تعالي ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لا يوجد في التنزيل الا بهذا المعني فالاولي منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات فيحمل علي نفي الرؤية لغير نبينا في الدنيا جمعا بين الادلة الوجه الثاني قوله تعالي لموسي عليه الصلاة والسلام حين ساله الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد اي لتابيد النفي كما في قوله قل لن تتبعونا فيلزم نفي رؤية موسي ابدا او يلزم منه نفي رؤية غيره اذ لا قايل بالفصل واجيب عنه بالمنع اي بمنع ان لن لتابيد النفي بل هو لتاكيده ليف والتقييد بالابد لا يفيده كما في قوله تعالي ولن يتمنوه ابدا وهم قد يتمنونه في الاخرة علي ان نفي الرؤية علي التابيد لا يفيد نفي صحتها الوجه الثالث انه لما كان الكفار للنبي صلي الله عليه وسلم لم لا يكلمك الله كما كلم موسي قوله تعالي وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية نفي الرؤية وقت الكلام فينتفي في غيره اي في غير وقت الكلام لعدم القايل بالفصل واجيب عنه بان الوحي لا ينافي الرؤية لانه كلام يسمع بسرعة سوا كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن محجوبا اذ لو شرط فيه ان يكون المتكلم محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا وهو باطل ولو سلم ان الاية دالة علي نفي الرؤية فانما هو في الدنيا لا في الاخرة الذي هو محل النزاع الوجه الرابع انه تعالي استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه اي علي طلبها فقال تعالي يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسي اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم بطلبهم رؤيته تعالي وقال تعالي وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الاية اي لولا انزل علينا الملايكة ليخبرونا بان محمدا نبي مرسل من عند الله او نري ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه ثم اقسم فقال لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي بطلبهم الرؤية واجيب عنه بان الاستعظام انما هو لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطا الله تعالي لابصارهم القوة التي بها تقوي علي رؤيته وانه تعالي ذمهم بعدم رجايهم لقا الله في الاخرة بالاية الثانية فعلم ان انقطاع الرجا عن رؤيته تعالي في الاخرة مذموم مع جوازه ورؤيته

فيهما

فيهما والاجماع انقطاع الرجا عن رؤيته الوجه الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا كانت الشروط الثمانية موجودة بان كانت الحواس وفي نسخة الحاسة سليمة وكان الشي جايز الرؤية وكان مقابلا للرائي كالجسم المحاذي له او في حكمه كالاعراض القايمة به اي بالجسم المحاذي له كالصورة المحسوسة في المراة المقابلة للرائي فانها لكونها قايمة بالمراة في حكم المراة ولم يكن اي المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد منه ولا في غاية اللطافة ولا في غاية الصغر ولم يكن بينهما اي بين الرائي والمرئي حجاب مانع من الابصار فعند حصول هذه الشروط يجب الرؤية والا اي ولو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة الاخيرة من الشروط لا يمكن اعتبارها في رؤيته تعالي لانها تقتضي كونه في جهة وحيز والله تعالي منزه عنها فبقي شرطان سلامة الحاسة وجواز رؤيته تعالي وسلامة الحاسة حاصلة لنا الان فلو صح اي جاز رؤيته وجب ان نراه الان واللازم وهو رؤيته الان باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته مثله واخل بشرط ذكره القوم وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار والا بان كان غافلا عنه فلا يجب الرؤية واجيب عن الوجه المذكور بان الغايب عن الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالشاهد حتي يلزم وجوب رؤيته عند اجتماع هذه الشروط فلعلها وشرط متوقف علي شرط لم يحصل الان كالقوة التي يعطيها الله تعالي لابصارنا في الاخرة او يقول لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرايط ونلتزم انه يجوز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها لان الرؤية انما هي بخلق الله تعالي وتكون هذه الشرايط معدات لا موجبات والله تعالي قادر علي ان يخلق في اعمي بلاد الشرق رؤية بلاد الغرب مع انتفا الشرايط ولا يخفي ان تقدم الشق الثاني من الجواب علي الاول انسب الوجه السادس انه تعالي لا يقبل المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما مر من نفي الجسمية وكونه في جهة وكل مرئي متقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالي لا يكون مرئيا واجيب عنه بمنع الكبري اي لا نسلم ان كل مرئي متقابل للرائي ومنطبع فيه اي في الكبري اي في ثبوتها باطل لاختلاف العقلاء ولو كان ضروريا لما اختلف فيه واجيب عنه ايضا بالنقض بابصار الله تعالي ايانا فانه ثابت اتفاقا مع عدم المقابلة والانطباع ونظر فيه بان المدعي ان الابصار بالعين يتوقف علي المقابلة والانطباع وليس ابصار الله ايانا بالعين فلا يتوجه النقض الباب

الباب الثالث في بحث افعال العباد

الثالث في افعاله تعالي وفيه مسايل الاولي قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالي مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد فيها اصلا قيل وهذا هو الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالي واما كونها طاعة كصلاة ومعصية كزنا فواقع بقدرة العبد وكونها طاعة ومعصية كونها مباحة ومكروهة وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة والحكما انها واقعة بقدرة خلقها الله تعالي في العبد بمعني ان الله تعالي يوجد في العبد القدرة والارادة ثم هما اي القدرة والارادة يوجبان الفعل المقدور قيل وهذا غلو في الجبر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالي وقدرة العبد ورد بانه يلزم اجتماع قادرين مؤثرين علي مقدور واحد وذلك غير ممكن وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره وهو الحق ومنع قولهم بوجوه ثلثة الاول ان الترك للفعل ان امتنع عليه اي علي العبد حال صدور الفعل عنه كان مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو المتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع

عليه الترك احتاج فعله الي مرجح موجب له لا يكون ذلك المرجح صادرا من العبد اذ لو لم يحتج الي مرجح لزم الترجيح بلا مرجح
ولو كان المرجح صادرا من العبد لاحتاج الي مرجح اخر وهكذا فيتسلسل فلابد من مرجح موجب للفعل غير صادر
من العبد دفعا للتسلسل وحينئذ يلزم الجبر لان الفعل عند وجود ذلك المرجح يجب وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد
مختارا لا يقال هذا بعينه جار في فعل الله تعالى فلا يكون مختارا له لانا نقول ارادة العبد محدثة فافتقرت
الي ارادة اخري يخلقها الله تعالى دفعا للتسلسل بخلاف ارادة الله تعالى فانها قديمة نعم في لزوم الي في الشق الثاني
من منع قول المعتزلة نظرا لانهم يقولون معنى الاختيار هو استوا الطرفين بالنظر الي القدرة ووجوب وقوع
احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف
لاستوا الطرفين بالنظر الي القدرة وحدها الوجه الثاني انه لو اوجد فعله اي العبد باختياره كان عالما
بتفاصيله اذ لو جاز كونه غير عالم بها لانسد علينا باب اثبات كونه عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه
العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشي منها وهو باطل ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي
لان نسبة الكلي الي جميع الجزئيات علي السوا فليس حصول بعضها اولي من بعض فلابد فيه من القصد الجزئي وهو
مشروط بالعلم الجزئي واذا كان عالما بتفاصيل فعله فيحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرفا اي ويعرف
احيازها اي السكنات والثاني باطل لانه قد لا يشعر بها ولهم ان يمنعوا بطلان التالي فان العبد عالم بتفاصيل
افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي علي ذكره الوجه الثالث لو اختار العبد شيا من افعاله وناقض مراده مراد الله تعالى
كان يريد تحريك جسم في زمان معين ويريد الله تسكينه فيه لزم جمعهما اي النقيضين ان وقع مرادهما او رفعهما ان
لم يقع شي منهما او الترجح بلا مرجح ان وقع احدهما دون الاخر لا يقال يقع مراد الله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
فان قدرته اعم من قدرة العبد لانه قادر علي ما لا يقدر عليه العبد لانا نقول قدرته تعالى وان كانت اعم
لكنها مع قدرة العبد بالنسبة الي هذا المقدور المعين علي سوا لان كلا منهما مستقل بالتاثير فيه وفيه نظر
لانهما وان تساويا بالنسبة الي هذا المقدور لكنهما متفاوتتان في القوة والضعف فيرفع القوي الضعيف
فيقع مراد الله تعالى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا هذا الوجه انما يفيد اذا اراد العبد شيا واراد الله نقيضه
لا مطلقا احتجوا اي جمهور المعتزلة علي ان افعال العبد صادرة منه بقدرته واختياره بالمعقول والمنقول
اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل وتركه لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية
مجري افعال الجمادات في منع المدح والذم والثواب والعقاب واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله
واجيب بانه اي قبح التكليف مشترك اذ الفعل المامور به عند استوا الداعي للفعل وتركه وعند
مرجوحيته اي الفعل المامور به ممتنع حصوله وعند رجحانه واجب حصوله وعلي التقديرين
لا يكون مقدورا للعبد فيصح تكليفه به وايضا الفعل المامور به ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه
وان كان معلوم اللاوقوع امتنع وقوعه فالقبح علي الوجهين مشترك ومع هذا اي ما ذكر من لزوم نفي اختيار
العبد وكون افعاله كافعال الجمادات لا نسلم قبح تكليفه وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض
وليس كذلك فانه تعالى مالك للامور كلها لا يسال عما يفعل وهم يسالون ولكن ان نقول علي الاول

احتجوا

وجوب

وجوب الفعل مع الدواعي لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك بالنظر الي القدرة فقط وعلي الثاني ان العلم تابع
للمعلوم فلو كان موجبا له لزم الدور وايضا ذلك يوجب ان لا يكون الواجب مختارا واما الثاني وهو المنقول
فاحتجاجهم به من وجوه اربعة الوجه الاول الايات التي اضافت الافعال الي العباد والتي علقتها بمشيئتهم
فالايات المضيفة كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم وقوله فطوعت له نفسه وقوله من يعمل سوا يجز به وقوله كل امري بما كسب
رهين والايات المعلقة لافعالهم بمشيئتهم كقوله تعالى فمن شا فليؤمن ومن شا فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم وقوله
فمن شا ذكره وقوله فمن شا منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض هذا الوجه اولا بنحو قوله تعالى الله خالق كل شي
وقوله والله خلقكم وما تعملون وقوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله علي صراط مستقيم واجيب ثانيا بان
الافعال انما تضاف وتسند حقيقة الي من قامت به لا الي من اوجدها وخلقها اذ القايم والقاعد والاكل مثلا هو
الانسان مثلا لا الله تعالى فلا تمسك لهم بالايات المضيفة الوجه الثاني الايات المشتملة علي الوعد بالثواب
والوعيد بالعقاب بها اي بسبب الافعال من الطاعات والمعاصي والايات المشتملة علي المدح والذم عليها كقوله
تعالى اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوي نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماويهم النار
اولئك علي هدي من ربهم واولئك هم المفلحون اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدي والعذاب بالمغفرة
وهي اكثر من ان تحصي واجيب عن هذا الوجه بان السعادة المقتضية للثواب والمدح والشقاوة المقتضية
للعقاب والذم كقوله تعالى فاما الذين شقوا ففي النار الايتين جبلية اي فطرية للعبد كتبت له
قبله اي قبل وجوده لخبر السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وخبر خلق الله الجنة وخلق
لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم والاعمال امارات اي علامات للسعادة
والشقاوة وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات له الوجه الثالث اعتراف
الانبيا عليهم الصلاة والسلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وحكاية عن يونس سبحانك
اني كنت من الظالمين وحكاية عن موسى رب اني ظلمت نفسي فلو كانوا مجبورين لما اعترفوا بها بل اسندوها الي
الله تعالى وعورض هذا الوجه بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشا وتهدي من تشاء
ونظايره كقوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله علي صراط مستقيم وقوله من يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد يقال ايضا انهم انما اضافوا الذنوب لانفسهم رعاية لحسن
الادب الوجه الرابع الايات الدالة علي ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف
والتفاوت فالاول كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون والثاني كقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فمفهومه ان
كل ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والثالث كقوله تعالى ما تري في خلق الرحمن من تفاوت فلزم ان افعال العباد
ليست افعاله تعالى واجيب عن ذلك بان كونه اي الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له
حتى يلزم من اتصاف افعال العباد به اتصاف افعاله تعالى به بل هو اعتبار يعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا

لتصور ملكا واستحقاقنا وذلك اي لون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع اصل الفعل عن الباري تعالي بمجرد اعن هذا الاعتبار لم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الواردين في التنزيل نعني اي نفيهما عن القران وخلق السموات والارض غيرهما اذ الكلام فيهما اما الاول فلقوله تعالي افلا يتدبرون القران ولو كان الاية والمراد من الاختلاف التناقض واما الثاني فلقوله تعالي الذي خلق سبع سموات طباقا ما تري في خلق الرحمن من تفاوت اي تنب وارتفاع وانخفاض فيه وضع الظاهر موضع المضمر تعظيما لخلق السموات وبيانا لان كاله رحمته يقتضي ايجادها علي الوضع الكاين والافنا برافعاله مختلفة ومخلوقاته متفاوتة في الرتبة والشرف والزمان وغيرها واعلم ان اصحابنا الاشاعره لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال وبين ما نحسه من حركات الجمادات وقادهم قاير البرهان اي ومنعهم وطردهم البرهان القاير عن اضافة الفعل الي اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما اي بين ما وجدوا من التفرقة البديهية وذلك البرهان بل لون العبد مختارا وكونه غير مستقل بالايجاد فلا يلزم الجبر ولا القدر وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالي وكسب العبد علي معني ان القدرة وان لم توثر في اصل الفعل فهي موثرة في ثبوت حالة زايدة وهي لون الفعل طاعة او معصية كما مر وبهذا صح اضافة الفعل الي العبد وتكليفه به او علي معني ان العبد اذا صمم العزم علي فعل طاعة او غيرها فالله تعالي يخلق ذلك الفعل فيه والقدرة عليه باجرا العادة فالعبد وان لم يكن موجدا لافعاله نفسه لكنه كالموجد لها وبذلك صح اضافتها اليه وتكليفه بها فعلي المذهب الاول كون تلك الحالة الزايدة بقدرة العبد وعلي الثاني الفعل الواقع بقدرة الله الذي هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها وهو اي القول بهذا ايضا مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل مخلوق لله تعالي واقع بقدرته فلا مدخل للعبد فيه ويعود المحذور ولصعوبة هذا المقام اي مسالة خلق الاعمال انكر السلف علي الناظر فيه لانه يودي الي القول بالتشريك او الي رفع التكليف ولكن ان نقول انما يودي الي الاول لو قلنا بان العبد موجد لافعاله والي الثاني لو قلنا بانه لا فعل له اصلا ونحن لا نقول بذلك المسالة الثانية انه تعالي مريد عندنا للكاينات كلها من الخير والشر والايمان والكفر وغيرها وارادته تابعة لعلمه فكل ما علم الله وقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه خلافا للمعتزلة في قولهم انه يريد الخير ولا يريد الشر فالارادة عندهم توافق الامر اي كل ما امر به مراد لا غير وانما قلنا انه مريد لكلها لانه موجد الكل ومبدعه بالاختيار كما مر وموجد الشي بالاختيار مريد له فالله تعالي مريد للكل ولانه تعالي علم ممن يموت علي الكفر عدم ايمانه فامتنع وجوده اي وجود ايمانه والا اي ولو جاز وجوده لامكن انقلاب علمه جهلا وهو باطل واذا امتنع وجوده فلا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع وينعكس بعكس النقيض الي ان كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب وفيه بحث لان امتناع ايمانه انما هو بالنظر الي علمه تعالي لا بالنظر الي ذاته احتجت المعتزلة علي انه تعالي غير مريد لكل الكاينات بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ الارادة كما علم بالاستقرا من لوازم الامر وملزومه فاذا انتفي الامر انتفت الارادة ووجهه في الاول ظاهر وفي الثاني انه يلزم من انتفا اللازم انتفا الملزوم فثبت ان الكفر لا يكون مرادا له تعالي الوجه الثاني لو كان الكفر مرادا له لكان واقعا بقضايه ولو كان واقعا بقضايه لوجب الرضي به لوجوب الرضي بقضايه تعالي والثاني باطل

اذ الرضي بالكفر كفر فلا يكون الكفر مراد الله تعالي الوجه الثالث انه اي الكفر لو كان مرادا له تعالي لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع والتالي باطل بالاجماع فلا يكون الكفر مرادا له تعالي الوجه الرابع قوله تعالي ولا يرضي لعباده الكفر فانه يدل علي انه تعالي لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به وذلك لان الرضي هو الارادة واجيب عن الوجه الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر لعبده مثلا كان ظن انه يشرب الخمر وهو يكره ثم اراد ان يختبره فقال له اشرب الخمر فقد امره بشربها ولا يريده فلا يستلزم الارادة الامر ومنه يظهر لان يحقق الامر بدون الارادة لا يدل علي انها لا يستلزمه اذ اللازم قد يتحقق بدون الملزوم وعن الثاني بان الرضي انما يجب بالقضي دون المقضي والكفر مقضي لا قضا وبان رضي العباد بالكفر كفر لا رضي المعبود وعن الثالث بان الطاعة موافقة الامر لا موافقة المراد وتحصيله وهو اي الامر غير الارادة لما مر من جواز انفكاكه عنها فيبطل ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره وعن الرضي من الله تعالي ليس هو الارادة المطلقة بل هو ارادة الثواب وايصاله الي العباد او ترك الاعتراض علي سبيل منع الخلو فمعني قوله ولا يرضي لعباده الكفر انه لا يريد الثواب للعباد لكفرهم او لا يترك الاعتراض علي كفرهم فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وهذا المعني لا ينافي ارادته تعالي للكفر اذ المعني الاول اخص من الارادة والثاني مباين لها فلا يلزم من نفيهما نفيها وقالت الحكما في بيانه وقوع الشر في قضايه تعالي الموجود اما خير محض كالمبدا الذي سموها بالعقول والافلاك او الخير فيه غالب كموجودات عالم الكون والفساد كالنار فانها وان كان فيها شر من حيث انه يتاذي بها حيوان او يحرق بها متاع لكن نفعها اكثر من شرها بكثير وحينئذ فنقول بمعني المقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع واما الشر المحض والغالب علي الخير والمساوي له فلا يوجد كما علم ذلك بالاستقرا والحكمة الالهية كما اقتضت وجود الخير المحض اقتضت وجود ما خيره اكثر من شره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به صلاح العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولهذا قد يجب قطع عضو لسلامة الباقي المسالة الثالثة في التحسين والتقبيح اي الحكم بالحسن والقبح لا قبح بالنسبة الي الله تعالي لا في افعاله لاتفاق اهل العلم علي انها لا تتصف بالقبح للمؤمن نصا وهو عليه محال ولا في افعال العباد فانه مالك الامور علي الاطلاق يفعل ما يشا ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سيجي واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك وهو الواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف فالحكم للشرع لا للعقل وقالت المعتزلة القبح صح اي هو القبح في نفسه وقبحه يكون لذاته كما هو عند بعض المعتزلة او لصفة قايمة به لازمة له كما هو عند اخرين منهم فيمتنع صدور القبح من الله تعالي فامتنع صدوره منا لان ما بالذات او بالاصل عنها لا يزول عنها ولذا الحسن هو الحسن في نفسه وحسنه لذاته او لصفة قايمة به لازمة له ثم ان منهما اي من القبيح والحسن ما يستقل اي يستقل العقل بدركه اي ادراكه اما ضرورة كحسن انقاذ الغرقي والهلكي وقبح الظلم او استدلالا لا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك اي ولكون العقل يستقل بدرك الحسن والقبح فيما ذكر يحكم بهما المتدين اي المتمسك بكتاب ودين وغيره اي غير المتدين كالبراهمة المنكرين للنبوة فلو كان الحكم في ذلك بالشرع لما حكم

واعلم ان اصحابنا

الثانية الارادة

مطلب الارادة عند المعتزلة توافق الامر

رضي العباد بالكفر كفر علاف رضي المعبود

المقتضى بالذات خير والشر واقع بالتبع

الثالثة في التحسين والتقبيح

بما غيره ومنها اي من القبيح والحسن ما ليس كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فان العقل لا يستبد بدرك حسن الاول وقبح الثاني بل يتوقف على ورود الشرع قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان هو ما يكون صفة كمال كالعلم والجود او صفة نقص كالجهل والبخل او ما يكون ملائما للطبع كاللذة او منافرا له كالالم وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الى الشرع وان كان المراد بهما ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فالعقل لا مجال له فيه اي في ادراكه بل هو حكم الشرع المحض كيف لا يكون كذلك وقد بان في مسالة خلق الاعمال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله فما يصدر عنه لا يوصف بحسن او قبح عقلا ولانه لو كان حسن الفعل وقبحه لذاته او لصفة قائمة بذاته لم يتخلفا عنه والتالي باطل فان الصدق مع حسنه قد يقبح والكذب مع قبحه قد يحسن المسالة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت الوجوب بدون حاكم ٥ واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فاما ان يستوجب الذم بتركه اولا فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم بتركه وان استوجب بتركه كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله الذي وجب عليه وهو محال عليه تعالى والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء فان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فقيل ردا عليهم هذا التقريب الذي اوجبتم سببه على الله تعالى يمكنه تعالى ان يفعله ابتداء من غير وسط وسبب فيكون الوسط الذي هو اللطف عبثا فلا يكون واجبا واللطف عندنا خلق قدرة الطاعة ضده الخذلان وهو خلق قدرة المعصية ومنها الثواب على الطاعات وهو عندهم نفع مستحق مقترن بالتعظيم فقيل ردا عليهم تلك الاعمال اي الطاعات لا تكافي اي تقابل النعم السابقة لله على العبد كالوجود والصحة والرزق وغيرها ٥ وهي لا تحصى فكيف تقتضي مكافاة لاخرى ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فاوجبوه عليه تعالى زجرا عن ارتكاب الكبائر ولانه لو ترك العقاب عليها تسوية بين المطيع والعاصي فقيل ردا عليهم هذا العقاب حقه تعالى فله عفوه اذ ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر بل يحسن اسقاطه كما في الشاهد فلا يكون واجبا ولزوم التسوية ممنوع اذ للمطيع درجات لا تكون للعاصي لا يقال فيلزم الخلف في وعيده لانا نقول جاز ان يكون العقاب معلقا بمشيته ولو سلم فالخلف في وعيده جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لكن قال السعد التفتازاني ٥ المحققون على عدم جواز ذلك لقوله تعالى ما يبدل القول لدي قلت وعليه فالآية الاولى مخصصة لعمومات العقاب بمعنى انها مبينة للمراد منها ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل ردا عليهم لو كان الاصلح واجبا عليه تعالى لما خلق الكافر الفقير اذ الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يعذب في الدارين ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه اي عن الاتيان به

الرابعة انه لا يجب على الله شيء

قياسا

قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك القياس في المسالة السابقة حيث لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى ولو سلم فذلك فالفرق ثابت بين الشاهد والغائب فان الواحد منا لو مكن عبده من المعاصي لقبح بخلاف الباري المسالة الخامسة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء لوجوه ثلاثة والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل كاللذة وترك الالم الوجه الاول انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو الغرض لان تحصيل الغرض بالنسبة اليه تعالى يكون اولى من عدمه فيكون كاملا به وهو اي كونه ناقصا لذاته مستكملا بغيره محال لا يقال انما يلزم هذا لو كان الغرض راجعا اليه تعالى وليس كذلك اذ غرضه تحصيل مصلحة العبد لانا نقول هذا باطل لان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح والا اي وان لم يستويا بالنسبة اليه بل كان فعله بالنسبة اليه اولى من تركه لزم الاستكمال المحال الوجه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء من غير وسط مقدور لله تعالى لامكانها فجعلها غايات بتوسط الافعال عبث وهو ينافي الغرض لان العبث فعل الشيء بلا غرض فتعليل افعاله بالغرض يؤدي الى نفي الغرض وهو محال فلا تكون افعاله معللة بالاغراض الوجه الثالث لو كان فعله تعالى معللا بالغرض فتحديد الغرض من اختصاص الحادث المعين بوقتها المعين ان وجد قبله اي قبل وقتها الزمان يكون اي يوجد ذلك الحادث حينئذ اي قبل ذلك وللزم ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يوجد في الخارج قبل ذلك الشيء ضرورة وان وجد معه وقته اي في وقت وجود الحادث عاد الكلام في اختصاصه اي الغرض به اي بوقته بان يقال الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبله او فيه والاول باطل ضرورة والثاني ان استند الى غرض آخر لا الى نهاية لزم التسلسل او لم يستند الى آخر لزم التنزيه عن الغرض وهو المطلوب واستدل المعتزلة على ان افعاله واحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره اي تقرير امتناعه عليه تعالى ثانيا حتى ينظر في صحته وفساده واعلم ان كلا من الدليلين الاولين يدل على عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بغرض والثالث يدل على سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك غير لازم في كل فعل من افعاله والاوجه ان افعاله معللة بالحكم والمصالح تفضلا واحسانا فيكون الفرق بين مذهبي الاشاعرة والمعتزلة ان الاشاعرة قالوا بذلك على وجه التفضل والاحسان والمعتزلة قالوا به على وجه الوجوب المسالة السادسة قالت المعتزلة بعد قولهم ان افعاله معللة بالاغراض والمصالح الغرض من التكليف بالطاعات التعريض لاستحقاق التعظيم اي جعل المكلف في معرض ان يستحق التعظيم بالثواب فان التفضل به اي بتعظيمه من غير ان يستحق التعظيم قبيح عليه تعالى فعلم ان التعريض للثواب والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف وان فوتها الفاسق على نفسه بصنعه قلنا بناه اي هذا الكلام على القول بالحسن والقبح العقليين في

الخامسة افعاله تعالى لا تعلل

السادسة

افعاله وقد ابطلناه ومع ذلك اي القول بما فالتفضل بالتعظيم انما يتبع ممن يتصور له النفع والضر والله تعالي
منزه عنهما فلا يتبع منه ذلك ليف وقد تفضل بما لا يحصي من النعم ومع تسليم قبح ذلك مطلقا فاستحقاق التعظيم
بالثواب لا يتوقف علي الاعمال الشاقة اذ التلفظ بكلمتي الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق
بالتلفظ بها اعظم واحتج منكروا التكليف وهم طائفة من منكري البعثة بان العبد مجبر في افعاله فالامر بها يقبح
تكليفه كما يقبح تكليف الجمادات ولانه اي التكليف ان عري اي خلي عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالي الاتيان
به وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالي لتعاليه عنه ولا لغيره لانه تعالي قادر علي تحصيله ابتداء
من غير توسط تكليف فيمتنع التكليف لانه حينئذ عبث واجيب بان حاصل التكليف شيان احدهما الايذان
اي اعلام من الحق تعالي الي الخلق بنزول الثواب بواسطة الايمان بالمكلف به وحلول العقاب وفي نسخة
العذاب بترك ذلك علي اهل الجنة والنار تنازعه نزول وحلول وثانيهما فرقان بضم الفا اي فرق بين
السعدا والاشقيا وايضا التكليف حكمه تعالي وحكمه لا تطلب لميته ولا تسال عليته وهو تعالي لا يعترض
علي من اراد ولا يعترض عليه بان يقال فلم خصصت هذا بالثواب وهذا بالعقاب ويسال عن غيره
ولا يسال عنه كما قال تعالي لا يسال عما يفعل وهم يسالون فالحكم له تعالي الكتاب الثالث
في النبوات وما يتعلق بها من الحشر والجزا والشفاعة وغيرها وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفيه
مباحث ستة المبحث الاول في احتياج الانسان الي النبي صلي الله عليه وسلم وهو انسان اوحي الله اليه بشرع
وان لم يومر بتبليغه فان امر به فرسول ايضا وقيل غير ذلك ولفظه بالهمز من النبا اي الخبر لان النبي يخبر
عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزته يا وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون
وسكون البا اي الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة علي غيره من الخلق وقيل انه من النبي بمعني الطريق لكونه
وسيلة الي الحق وبيان الحاجة الي النبي علي منهج حكما الاسلام انه لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر
نفسه وكان امر معاشه من غذا ولباس ومسكن وغيرها لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابنا جنسه
اي نوعه ومعارضه اي ولا يتم ايضا الا بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما عمله الاخر ومعاوضة وهي ان
يعطي كل صاحبه بازا ما اعطاه الاخر وعمله له بجريان بينهما فيما يعن اي يعرض لهما مما يتوقف عليه
صلاح الشخص كالامور المذكورة او النوع لبس المدن وهذا معني قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن
هو الاجتماع الذي به تتيسر معه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة اي لما كان الانسان مدنيا بالطبع
احتاج الي عدل اذ كل شخص يحتاج اليه ويغضب علي من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الي الجور
علي الغير ولا يندفع ذلك الا بعدل متفق عليه يحفظه شرع يفرضه شارع اذ العدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية يحفظه وهي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه
ويقيمه علي الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يمتاز عن غيره بما ذكره المصنف بقوله يختص بايات ظاهرة
ومعجزات باهرة دالة علي ان ما شرعه من عند الله تعالي تدعوا تلك الايات والمعجزات الناس الي طاعته
وتحثهم علي اجابته وتصديقه في مقالته يوعد اي الشارع المسي علي اساته بالعقاب ويعد المطيع

لطاعته

لطاعته بالثواب والشارع الموصوف بما ذكر هو النبي صلي الله عليه وسلم فالانسان محتاج الي النبي وهو المطلوب
المبحث الثاني في امكان المعجزة المعجزة ماخوذة من العجز ضد القدرة والاعجاز حقيقة اثبات العجز استعير
لاظهاره ثم لسببه وجعل اسما له فالتا في المعجزة لنقلها من الوصفية الي الاسمية او للمبالغة وهي عرفا امر
خارق للعادة من ترك المعتاد او فعل لغيره مقرون بالتحدي اي بالدعوي كان يقول النبي صلي الله
عليه وسلم لامته ان لم تفعلوا اولي فافعلوا مثل هذا الفعل مع عدم المعارضة لعجزهم عنها فخرج
بالخارق غيره وبالمقرون بالتحدي غيره كالكرامة وبعدم المعارضة السحر والشعبذة ونحوهما
والقيدان الاخيران ساقطان من بعض النسخ وترك المعتاد مثل ان يمسك النبي صلي الله عليه وسلم
عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحياة وهذا جائز لانجذاب النفس الي عالم القدس
واستتباعه اي النفس القوي البدنية الطبيعية فتتوقف تلك القوي عن افعالها كالهضم والشهوة
والتغذية فلم يتحلل منه اي من النبي ما يتحلل من غيره فاستغني في تلك المدة عن البدل اي الغذاء
الذي هو بدل ما يتحلل كما ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد الاصلية
المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية والاخلاط الفاسدة لم يطلب الغذا مدة لو انقطع الغذا مثله بالنصب اي مثل
ذلك الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة واذا جاز هذا في ذلك ففيما هنا اولي
لان النفس هنا كاملة لعدم تغير المزاج واليه الاشارة في قوله عليه السلام حين نهي عن الوصال وقيل له لم تنهي عنه
وانت تصل لست كاحدكم اي في الوصال ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني اي اعطاني ما يسد مسد طعامي وشرابي
من القوة وفعل غير المعتاد اما السابق او غيره فالاول مثل ان يخبر النبي عن الغيب بسبب ان يتم له في اليقظة ما يتم له
ولغيره في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فتتصل نفسه لقوته اي لاجل قوته وبعاده عن الشواغل البدنية
والكدورات البشرية بالملايكة العظام اي الجواهر الشريفة الروحانية التي فيها صور الموجودات كلها من الازل
الي الابد وذكر النفس باعتبار صاحبها والبا متعلقة بتتصل فتنتقش نفسه بما فيها اي في تلك الملايكة العظام من صور
الجزئيات الواقعة في عالم الناسوت كانطباع الصورة التي في مراة في مراة اخري تقابلها من غير حجاب بينهما فتدرك
نفسه ما عند الملايكة من المغيبات فانها اي الجواهر الروحانية اسباب وعلل لوجودها اي تلك الصور مدركة
لذواتها اي لذوات تلك الصور ولما يتوقف عليها من الحوادث اللاحقة المحتاجة الي الحوادث السابقة واذا
انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات تنتقل تلك الصور منها اي من النفس الي القوة المتخيلة ومنها اي ثم تنتقل
من القوة المتخيلة الي الحس المشترك الذي هو لوح النقش واذا حصل فيه النقش صار في حكم المشاهد فيري كالمشاهد
المحسوس وهو الوحي عند الحكما وربما تعلوا اي النفس وتشتد هذا الاتصال فيسمع كلاما منظوما من
شاهد يخاطبه لاستحالة نزول العقول ويحملهم بكلام الذي ينزل بالوحي وهو الملك وليشبه ان يكون نزول
الكتب الالهية وفي نسخة الكتاب بهذا الوجه والثاني ما ذكره بقوله او مثل ان يفعل النبي ما لا يفي بمنة اشاله
بضم الميم وتشديد النون اي قوتهم مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما اتفق لموسي عليه الصلاة والسلام في انفلاق
البحر له باشارته او يفجر الماء من خلال اصابعه وبنانه اي اطراف اصابعه كما اتفق لنبينا صلي الله عليه وسلم وذلك

الكتاب الثالث في النبوات

بينهما ماح

الثاني في المعجزات

بالنوم

ظ

الاقتدار والتمكن من مثل ذلك بان يسلطه الله علي مادة الكاينات وهيولي العنصريات فيتصرف فيها بازالة صورة وايجاد اخري كما يتصرف في اجزا بدنه لاسيما فيما اي في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته لانه اقدر علي التصرف في ذلك العنصر منه في عنصر اخر فينفعل منه ما يشا بل ربما اشتد قوته بحيث يتمكن من التصرف في عالم الافلاك كانشقاق القمر وانحباس الشمس عن السير باشارته هذا اي ما ذكر من طريق اثبات النبوة وامكان المعجزة علي راي الحكما واما علي راينا معاشر الاشاعرة فلا يحتاج الي هذا التطويل والخروج عن استقامة السبيل فالله سبحانه قادر علي جميع الممكنات فاعل بالاختيار يخص من يشا من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليهم وانزال الكتب السماوية عليه كما قال تعالي يختص برحمته من يشا هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم الي ذو الفضل العظيم المبحث الثالث في اثبات نبوة نبينا صلي الله عليه وسلم والدليل عليها انه عليه السلام ادعي النبوة وثبت ذلك بالتواتر والاجماع واظهر المعجزة علي وفق دعواه لانه اتي بالقران وتحدي به اي طلب معارضته منهم كما قال تعالي وان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فاتوا بسورة من مثله قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ولم يعارض مع كثرتهم وتوفر دواعيهم علي معارضته الزاما له بل عجزوا عن معارضته كما قال تعالي قل لين اجتمعت الانس والجن الاية فلذلك اعرضوا عن المعارضة واقبلوا علي المبارزة والمحاربة ولانه صلي الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات وذلك قسمان قسم يتعلق بالمستقبل وقسم يتعلق بالماضي والاول في القران وفي الاخبار كقوله تعالي الم غلبت الروم في ادني الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كذلك وقوله تعالي خطابا لنبينا ان الذي فرض عليك القران لرادك الي معاد اي مكة سميت معادا لان معاد الرجل بلده لانه يطوف في البلاد ويعود اليه وكان كذلك وقوله تعالي خطابا للسايل للمخلفين من الاعراب ستدعون الي قوم الاية وكان كذلك لان المراد بالقوم عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعي ابو بكر رضي الله عنه المخلفين الي قتالهم وهم قوم اولو باس شديد وعند بعضهم فارس وقد دعي عمر رضي الله عنه المخلفين الي قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين وهم اصحاب معاوية وقد دعي علي رضي الله عنهم الي قتالهم والمراد بالاسلام في الاية علي هذا الانقياد وقوله تعالي وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات الاية وكان كذلك وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفا الراشدين هذه المدة وقوله اقتدوا باللذين من بعدي اي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد اقتدي بهما المومنون بعد النبي صلي الله عليه وسلم وقوله لعمار بن ياسر ستقتلك الفية الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي رضي الله عنه وقوله لعباس حين اسره وطلب منه الفدا لنفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب واعجز العباس نفسه عن الفدا اين المال الذي وضعته بمكة عند زوجتك ام الفضل وليس معكما احد وقلت لها ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله فاسلم هو وعقيل واخباره عن موت النجاشي ملك الحبشة فانه صلي الله عليه وسلم نعاه في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا علي اخيكم النجاشي وخرج بهم الي المصلي فكبر بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار بانه مات في ذلك اليوم واخباره عن ما حدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة حاشية بعد اذ الخبر ينزل ناس من امتي بغايط يسمونه بالبصرة عند نهر يقال له الدجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان جا قوم عراض الوجوه صغار الاعين حتي ينزلوا علي شط النهر فتتفرق

الثالث

اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهدا وكان كذلك واخباره عن نار ببصري مدينة بالشام الخبر لا تقوم الساعة حتي تخرج نار من ارض الحجاز تضي اعناق الابل ببصري وكان كذلك في سنة اربع وخمسين وستماية والقسم الثاني وهو ما يتعلق بالماضي كاخباره عن ما كان من اقاصيص الاولين كقصة موسي وهرون مع فرعون وقصة يوسف واخوته وقصة ابراهيم ونوح مع انه صلي الله عليه وسلم ما طالع كتابا ولا استفاده من انسان فلا يكون الا من الوحي ونقل عنه معجزات عقلية اخري كبلوغه هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالي وصفاته والحكمة العملية كالعلم بالاخلاق الحميدة وتدبير المنزل وسياسة المدن لفقته بلا تعلم من احد ولا ممارسة لكتب وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر حسية كانشقاق القمر روي ان اهل مكة سالوه ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين حتي راوا احدا بينهما وتسليم الحجر عليه لخبر اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث ونبوع الماء من بين اصابعه قال جابر رضي الله عنه عطش الناس يوم الحديبية وكان بين يدي رسول الله صلي الله عليه وسلم ركوة يتوضا منها فاقبل الناس نحوه وقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضا به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا ماية الف لكفانا كنا خمس عشرة ماية وحنين الجذع قال جابر رضي الله عنه كان النبي صلي الله عليه وسلم اذا خطب استند الي جذع نخلة من سواري المسجد فلما وضع له المنبر واستوي عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتي كادت ان تنشق فنزل صلي الله عليه وسلم وضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتي استقرت وشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلي بن مرة الثقفي رضي الله عنه بينما نحن نسير مع النبي صلي الله عليه وسلم اذ مررنا ببعير يسني عليه فلما راه البعير جرجر اي صوت فوضع جرانه وهو مقدم عنقه من مذبح الي منحره فوقف صلي الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاه قال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا نبي الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا فانه شكي كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وشهادة الشاة المسمومة روي جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الي النبي صلي الله عليه وسلم فاخذ الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقالت له لا تاكلني يا نبي الله فاني مسمومة فقال صلي الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الي اليهودية فدعاها فقال لها سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه تعني الذراع فقالت نعم قالت وما اردت بذلك قالت قلت ان كان نبيا حقا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفي عنها ولم يعاقبها الي غير ذلك مما ذكر من المعجزات المذكورة في كتاب دلايل النبوة وهي وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت انه صلي الله عليه وسلم ادعي النبوة واظهر المعجزة علي وفق دعواه فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل ملك وفي سمعه بمحفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة علي وفق دعواه فقال الرجل ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك او افعل كذا وكذا ففعل ما طلبه منه علم بالضرورة صدقه في دعوي الرسالة وايضا لجميع سيره وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والامانة بحيث لم يبح منه كذب قط والاعراض عن الدنيا مدة عمره مع اقتداره عليها حتي ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة

لم يترك دعوى النبوة فلم يلتفت اليهم والسخاوة في الغاية حتى عوتب عليه بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط والشجاعة
الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب اي الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب لانه كان قوي القلب بما وعده
الله تعالى بقوله والله يعصمك من الناس والفصاحة التي ابكمت مصاقع العرب من الخطبا العربا كما قال
اوتيت جوامع الكلم والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ والاصرار على الدعوى اي الثبات على دعوى النبوة مع ما يلقى من
المتاعب والمشاق كما قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فصبر على ذلك من غير فتور كما صبر اولوا العزم والترفع
عن الاغنيا والتواضع مع الفقرا والمساكين لا يليق بغير جمع اي تجمع هذه الصفات العظيمة لا يكون الا للانبيا
واستقصا صفاته من كور في المطولات وقالت البراهمة وهم طايفة من الهند اصحاب برهام الهندي لا حاجة الى
بعثة الرسل اذ كل ما حسنه العقل اي علم به حسنه فمقبول يفعل وكل ما قبحه العقل فمردود لا يفعل وكل ما يتوقف
فيه العقل فلم يجزم بحسنه ولا قبحه فيستحسن عند الحاجة اليه مستغنى عنه عند الاستغنا عنه لما تقرر في العقول
ان كل ما ينتفع به الانسان وكان محتاجا اليه فحسن يجوز الانتفاع به للحاجة الناجزة ولا يعارضها الاحتمال
وكل ما لا يحتاج اليه فقبيح لا يجوز الانتفاع به احتياطا فاذن في العقل مندوحة اي سعة واستغنا عن النبي صلى
الله عليه وسلم قلنا هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولو سلمناها لا نسلم الاستغنا
عن النبي بل لبعثة الرسل فوايد لا تحصى منها ان تقرر الحجة العقلية الدالة على ذاته تعالى وتولدها بالنقل
ليقطع عذر المكلف من كل وجه كما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك وان تبسط اي تزيل الشبهة التي يصعب رفعها على العقل ويرشد
الى ما توقف العقل فيه اي في تجويزه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وساير السمعيات ومنها ان يبين
حسن ما توقف العقل فيه اي في حسنه وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدركه لانه من حيث
انه تصرف في ملك المالك بغير اذنه قبيح ومن حيث انه يؤدي تركها الى التعذيب حسن ومنها ان
يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية الطاعة وحسنها ويعينها على التفصيل ليحصل به قطع عذر
المكلف من كل وجه كما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يبين وظايف الطاعات
والعبادات المذكورة للمعبود المكررة في اوقات متتالية كالصلاة والحج لاستحفاظ اي لاجل استحفاظ التذكر
للمعبود وغيرها اي وغير الطاعات المذكورة كالزكاة وصلة الرحم وبر الوالدين ومنها ان يشرع قواعد
العدل المقيم لحياة النوع كما مر في بيان الاحتياج الى السنة على طريق الحكما ومنها ان يعلم الصناعات
الضرورية والنافعة المكملة لامر المعاش كغزل ونسج وخياطة وبنا وخبز وطحن من غير خطر وتعب
اذ في التجربة خطر عظيم ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض
ضارة في بعضها الى غير ذلك مما هو مذكور في الكتب الطبية ومنها ان يعلم خصايص الكواكب الثابتة
والسيارة واحوالها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار البشرية وايضا يتعذر تسليم ان في
العقل كفاية فالعقول متفاوتة في الكمال والكمال نادر اذا تقرر ذلك فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم
على وجه يناسب عقولهم كما ورد كلموا الناس على قدر عقولهم قالت اليهود لو كان محمد نبيا لكان صادقا في

جميع

جميع اقواله والتالي باطل لان من اقواله ان شريعة موسى منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون في شرع
موسى عليه الصلاة والسلام انه سينسخ او لا يكون فيه ذلك فان كان فيه انه سينسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه
لكنه لم يتواتر ولم يشتهر والا لما امكن اليهود انكاره وان لم يكن فيه انه سينسخ فان كان فيه ما يدل على دوامه
امتنع نسخه والا لزم الكذب في كلامه تعالى وجواز نسخ شريعة محمد عليه الصلاة والسلام واللازمان باطلان الاول
بالاتفاق والثاني بالالزام وان لم يكن فيه ما يدل على دوامه لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة والتالي باطل ان شرع موسى كان ثابتا الى بعثة عيسى اتفاقا فشرعه غير منسوخ
فلا يثبت نبوة محمد قلنا كان فيه اي في شرع موسى ما يشعر بنسخه ولم يتواتر كما تواتر اصل دينه لانه لم تتوفر الدواعي
على نقله توفرها على نقل اصله اي اصل دينه لجواز ان يكون توفرها على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل ليبقيهم
او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمنع النسخ اذا شاعه دائر مع القطع والتأبيد له بلفظ
الدوام على طول المكث اولى لا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا انه سينسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا
اعتقدوا دوامه البحث الرابع في عصمة الانبيا عليهم الصلاة والسلام اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون وهم
الرافضة من الشيعة وسموا بالامامية والاثنا عشرية جوزوا عليهم الكفر تقية اي خوفا من القتل عند الاضرار
على الايمان بل اوجبوه لان في تركه القا النفس في التهلكة وذلك حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ومنع قولهم بانه لو جاز ذلك اي اظهار الكفر عند خوف القتل لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوى
للنبوة لان انكار الخلق واراده بهم ما هو اعظم في ذلك الوقت اشد واقوى فيؤدي اظهار الكفر فيه الى اخفا
الدين بالكلية وهو باطل والحشوية بفتح الشين واسكانها جوزوا عليهم الاقدام على الكباير عمدا فالصغاير
اولى بالجواز لان الاصل عدم الامتناع وقوم منعوا ان يتعمدوها وجوزوها سهوا وجوزوا تعمد الصغاير واصحابنا الاشاعرة
منعوا الكباير مطلقا اي عمدا وسهوا وجوزوا الصغاير سهوا لا عمدا لنا على ذلك انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب
علينا اتباعهم فيه لقوله تعالى واتبعوه والتالي باطل اذ اتباع الكافر والمذنب حرام وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب
لكانوا معذبين باشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور الذنب عنه افحش فيكون استحقاقه للذم والعذاب
اقوى كما اوعد نساءه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وكما زاد الله تعالى في حدود الاحرار على حدود العبيد وذلك لان الكمال في نساء النبي وفي الاحرار اكثر
وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب كانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده فيكونون خاسرين لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون وانه لو صدر عنهم ذلك لم يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين لكنهم يقبلوا الشهادة اجماعا
وانه لو صدر عنهم ذلك استوجبوا الذم والايذا لوجوب زجر المذنب لكن ذم الانبيا وايذاؤهم حرام ولهذا لا
وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر عنهم ذلك
لعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وانعزال
الانبيا عن النبوة باطل اجماعا لا يقال العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لا عهد النبوة لقوله تعالى في

وقالت البراهمة

فالت اليهود

الرابع في عصمة الانبيا

صدر الاية خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس اماما لانه ممنوع اذ الكلام في النبوة لانه تعالى جعل ابراهيم نبيا وعبر عن
النبوة بالامامة لان النبي امام الامة وان سلم ان المراد عهد الامامة فعهد النبوة بذلك اي بان لا يصل الى الظالم
اولى لانه اعلى درجة من عهد الامامة فيثبت بذلك وان كان في بعضه ما فيه انه لا يجوز ان يصدر عنهم كفر ولا ذنب
واما قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ونحوهما من الايات
والاخبار فمحمول على ترك الاولى وهو ليس بذنب بل هو من قبيل حسنات الابرار سيئات المقربين واما اكل ادم
من الشجرة وقوله تعالى فيه وعصى ادم ربه فغوى فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ امة ولا شريعة ولا
امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فان ثم لكونها للتراخي تدل على ان النبوة حصلت له بعد
الذنب وقيل كان ذلك على سبيل النسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما واما قول ابراهيم هذا ربي اشارة
الى الكوكب وهو ذنب فعلى سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ان يبطل امرا يفرضه ثم يبطله وقيل
يحمل على الاستفهام واما قوله بل فعله كبيرهم هذا وهو ذنب لانه كذب فعلى سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قال امي لكاتب
كتب شيئا بخط حسن انت كتبت هذا فتقول له بل انت كتبته كان قصده بذلك الاستهزاء به لا نفيه عن نفسه ٥
او على سبيل اسناد الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله اي ابرهيم على ذلك الفعل وهو كسر
الاصنام فيكون مجازا لا كذبا واما نظره في النجوم فليس ليعرف حاله من تاثيرات النجوم بل كان للاستدلال
به على حكمة صانعه والتعرف عن مواقع صنعه تعالى وذلك من اعظم الطاعات الممدوحة بقوله تعالى الذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض واما قوله تعالى اني سقيم مع انه لم يكن سقيما
وذلك كذب فهو اما اخبار عن سقم حالي اي بانه كان سقيما في تلك الحالة او عن سقم سيقع استقبالي فلا كذب
واما اخفا يوسف حريته عند بيعه مع انه ذنب لما فيه من كتمان الحق فلاشعاره بالقتل اي بقتل اخوته له
ان اظهر الحرية مع ان ذلك كان قبل نبوته واما همه بزليخا ليطاها مع انه ذنب فميلي لا يمكن دفعه لا اختياري
فلا بد منه لتحقق التكليف مع ان عدمه من عيوب الرجال المخلة بمنصب النبوة او المراد همه بما دفعه لها واما
جعله سقايته في رحل اخيه فليس ذلك ليتهمه بالسرقة فيكون خيانة لانه كان بمواطاته اي بموافقته له ليحبسه
عنده وما صدر من اخوته من ايذا ابيهم وارتكاب الكذب وسهم يوسف بعد قصد قتله لم يكن حال نبوتهم
ان سلم انهم انبيا والا لم يكن ما صدر منهم حال نبوتهم بل قبلها واما قصة داود مع اخيه اوريا من قصد قتله
لينكح زوجته كما قاله تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الى اخره
وذلك ذنب فلم يثبت على ما ذكر لانه انما طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتله فعوتب عليه لانه دليل
على انه لم يغتم بموت اخيه والاية تحتمل غيره اي غير ما ذكر من القصة اذ قال بعض المفسرين ان قوما تسوروا
قصره ليسلبوه فخاف منهم فلما راوه مستيقظا اخترعوا خصومة لا اصل لها بل هي كذب زعما منهم انهم انما
قصدوه لاجلها لا لقتله ولا ريب ان نسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة واما قبل
الوحي فقد اختلفوا في ذلك فالاكثرون منعوا الكفر وافشاء الكذب والاصرار عليه لئلا يزول عنه الثقة
بالكلية وجوزوا ما صدر ذلك عنه على سبيل الندور لقصة اخوة يوسف وعلى ذلك المعتزلة والروافض

اوجبوا

اوجبوا العصمة عن الذنوب مطلقا عمدا او سهوا كبيرة وصغيرة بعد الوحي وقبله لان الامام عندهم
واجب العصمة فكيف بالنبي تنبيه على حقيقة العصمة قال الجمهور العصمة ملكة اي صفة راسخة نفسانية

تنبيه في حقيقة العصمة

تمنع المتصف بها عن الفجور مع القدرة عليه ويتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي اي بمعايبها
المستدعية للشقاوة الاخروية ومناقب الطاعات اي فضائلها المستدعية للسعادة الابدية ويتاكد
هذه الملكة في الانبيا بتتابع الوحي على التذكر وفي نسخة على الذكر لما لديهم من العلم وبالاعتراض على
ما يصدر منهم وفي نسخة منه اي النبي من الصغاير سهوا وبالعتاب على ترك الاولى فيضيق عليهم
الامر تعظيما لشانهم وقيل هي اي العصمة كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه وفي نسخة عليه لخاصة في
نفسه او بدنه ومنع هذا القول بالعقل والنقل اما الاول فبانه لو كان كذلك لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا امتنع تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك واما الثاني ٥
فبقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على جواز ارتكاب النبي الذنوب اذ مماثلة البشر تقتضي
ذلك الا ان ملكة العصمة الحاصلة له بتوفيق الله تمنعه من اظهار مقتضى البشرية وبقوله تعالى ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم فانه يدل على انه تعالى يثبت نبيه على الحق ولولا تثبيته له لصدر عنه الركون اليهم
فعلم ان ركونه في نفس الامر ممكن فالمعصوم من عصمه الله تعالى البحث الخامس في تفضيل الانبيا على الملائكة

الخامس في تفضيل الانبيا

بمعنى انهم اكثر ثوابا عند الله من الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا الاشاعرة والشيعة خلافا للحكما والمعتزلة
والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي منا وهذا الخلاف في الملائكة العلوية لا في السفلية اذ لا خلاف
في تفضيل الانبيا عليهم احتج الاولون القائلون بتفضيل الانبيا بوجوه اربعة الوجه الاول انه تعالى
امر الملائكة بسجود ادم اي بسجودهم له لقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا ريب ان هذا السجود سجود
خدمة لا عبادة فيكون ادم افضل منهم والا لزم امر الافضل بخدمة المفضول والحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الوجه الثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم
لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية فكان افضل منهم لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لانها انما تصدر من البشر ٥
مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها مكلفة اي مكلف بها وفي نسخة بتكليفه وفي اخرى بتكاليف
بمعنى انها حاصلة بالكلفة والمشقة لانها مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا وطاعة الملك ذاتية
جبلية لا شيء فيها من الموانع منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره ٥
يعملون فتكون طاعة البشر افضل من طاعة الملك لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي
اشقها الوجه الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم
كل موجود سوى الله تعالى ترك العمل به اي بهذا الدليل في حق من لم يكن من الالين اي ال ابرهيم
وال عمران للاجماع على عدم افضليتهما فبقي معمولا به في حق الانبيا فيكون الانبيا افضل من جميع العالم ومنهم
الملائكة واحتج الاخرون القائلون بتفضيل الملائكة العلوية على الملائكة ايضا بوجوه ستة الوجه الاول

اي تكبرهم

قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اذ السياق تقتضي افضلية الملائكة لان البلاغة
تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى كما يقال فلان لا يستنكف الامير زيارته ولا السلطان واجيب عنه بمنع
افادة الترقي في الاية ذلك بل يفيد انهم في الاتيان بالخوارق اقدر من عيسى او انهم اغرب حالا منه لانهم وجدوا
من غير اب وام وهو وجد من غير اب فقط وهم مع هذه الزيادة لا يستنكفون ان يكونوا عبيدا لله فعيسى بالطريق
الاولى ان لا يستنكف الوجه الثاني اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام في كتاب الله تعالى
وهذا يفيد افضليتهم اذ لا يحسن تقديم المفضول واجيب عنه بان تقديمهم انما كان باعتبار تقدم وجودهم
او الايمان بهم وبانه منقوض بالاية السابقة فانه قدم فيها المسيح عليهم الوجه الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة
لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن عبادة الله تعالى على ان البشر يستحق ان لا يستكبر
عنها ولا يناسب ذلك الاستدلال الا ما لم يتسق تفضيلهم لان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب
طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين واجيب عنه بان الاستدلال انما هو بكونهم
اقوى لا بكونهم افضل بمعنى ان الملائكة مع غاية قوتهم لا يتمردون عن الطاعة فما بال البشر يتمردون مع
ضعفهم الوجه الرابع قوله تعالى خطابا لنبينا قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك وقوله تعالى خطابا لادم وحوا ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي كراهة ذلك
فان الاية الاولى تدل على ان الملك افضل من نبينا والثانية على انه افضل من ادم وحوا واجيب عن الاولى بان قريشا
لما اوعدوا بالعذاب بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب استعجلوه فامر النبي ان يقول لهم
لا اقول الاية يعني ليس عندي خزائن رحمة الله وعذابه حتى انزله عليكم ولست اعلم الغيب حتى اخبركم من
نزوله ولست بملك حتى يكون لي قوة انزاله العذاب باذن الله كما كان لجبريل وميكائيل وغيرهما فرجع معنى الاية
الى ان الملك اقوى لا افضل وعن الثانية بان ادم وحوا لما شاهدا الملائكة احسن صورة واكمل قوة خيل
لهما الشيطان ان هذا الحسن والكمال لا يحصلان الا بالاكل من هذه الشجرة فلا دلالة فيها على الافضلية وان سلم
فغايته التفضيل على ادم عند الاكل من الشجرة قبل النبوة لا بعدها الوجه الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى
علمه شديد القوى وهو الرسول اليه ايضا لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من المتعلم
والمرسل اليه كما ان المعلم والرسول البشري افضل من المتعلم والامة المرسل اليهم وكما لو ارسل السلطان واحدا
الى بلد ليكون حاكما على اهلها فانه افضل منهم واجيب بان المعلم افضل فيما يعلمه لا مطلقا ويمنع ان الرسول
افضل من المرسل اليه مطلقا فان السلطان اذا ارسل غلامه الى الوزير لا يكون افضل من الوزير الوجه السادس
الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل البشرية وعن الافات النظرية لان علومهم فطرية امنة من الغلط وعن
الافات العملية لعكوفهم على العبادة واستغراقهم فيها ومطلعة على اسرار الغيب لمطالعتهم ما في اللوح المحفوظ
وقوية على الافعال العجيبة كتصوير الاجسام وقلب الاجرام والاتيان بالسحب والزلازل بخلاف البشر وسابقة
الى الخيرات ومواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر واجيب بان برائتهم عما ذكر واطلاعهم على الغيب وسبقهم بالخيرات

مبنية

السادس في الكرامات

مبنية على انهم عقول مجردة وهو قول الحكماء ولا وجود لها وهو قول المتكلمين كما مر في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع
في انهم افضل من الانبياء اولا وبتقدير وجودها لا يدل ذلك على الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى
ولان الاستدلال على فضلها بقوة الافعال العجيبة ودوام مواظبتهم على محاسن الاعمال وان كانت ادل لكن لا مشقة عليهم فيها لانها
جبلية لهم بخلاف طاعة البشر كما مر المبحث السادس في الكرامات للاولياء انكرها المعتزلة الا ابا الحسين البصري
فجوزها وانكرها الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني مثالنا على الجواز بل الوقوع قصة اصف واحضاره عرش بلقيس
من سبا الى الشام في طرفة عين عند سليمان عليه السلام وكان بينهما مسيرة شهرين ووقع لبعضهم مسيرة شهر
وقصة مريم وصبرها وتحبلها من غير ذكر وظهور الرطب من النخلة اليابسة وحضور الرزق عندها كما نطق
به الكتاب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا والمنكرون لجوازها احتجوا بان
الخوارق للعادات لو ظهرت على غير الانبيا لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا لا نسلم الالتباس
بل يمتاز النبي عن غيره بالتحدي والدعوى للنبوة بخلاف كرامات الاولياء فانها خالية عنهما الباب

الباب الثاني في الحشر والجزاء

الثاني في الحشر والجزاء وما يتوقفان عليه وفيه مباحث ثمانية المبحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة
عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة في قولهم بانكارها لنا على جواز اعادته انه
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيلزم ان يمتنع وجوده مطلقا لان الامتناع
لا ينفك عن ذاته فيمتنع وجوده ابتداء او يمتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا
لغيره وهو عارضه فيمكن وجوده عند ارتفاعه اي ارتفاع عارضه بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون
المعدوم كذلك وهو المطلوب فان قيل الوجود بعد العدم اخص من الوجود مطلقا ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم ولا من امكان الاعم امكان الاخص قلنا الوجود امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة
وكذا الايجاد فهما متلازمان امكانا وامتناعا والمنكرون لجواز الاعادة احتجوا بوجوه ثلثة الوجه الاول انه اي
المعدوم نفي محض اذ لم يبق له ماهية ولا هوية فلا حكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بذلك يجب ان يكون
له ثبوت الوجه الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد عن مثله المبتدأ ايجاده معه اي مع وقوع
اعادة المعدوم حال عوده اذ الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم اختلافهما فيهما فيلزم
الاثنينية مع عدم الامتياز وذلك ضروري البطلان الوجه الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم لامكن اعادة
الوقت المبتدأ اي الذي فيه لانه من عوارضه واذا امكن اعادته لنه اي في ذلك الوقت لان وجوده فيه من عوارضه
فيكون المعاد مبتدأ لانه موجود في وقته الاول فمعادا ومبتدأ معا لا اذا النزاع وهو اي كون الشيء مبتدأ ومعادا
معا محال لان الاول يقتضي لا عدم المسبوقية بوجود اخر والثاني نقيضها والجواب عن الوجه الاول انه وان لم
المعدوم لا يحكم عليه حكما فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا في الواقع صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم
وهو اي قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون ثابتا منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كابن سيولد وبالحكم
على الممتنع كشريك الاله وبالحكم على نفس العدم اذ حكم على الاول بانه ممكن وعلى الثاني بانه ممتنع وعلى الثالث
بانه مقابل للوجود والحاصل انه يكفي في الحكم على الشيء ثبوته ذهنا وان عدم خارجا وعن الوجه الثاني ان

الثاني في حشر الاجساد

كل مثلين فيما يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة مبتدأين كانا او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معادا وان
اشتبه علينا تشخصهما والامتياز منهما كما تري مزجا والا اي وان لم يميزا لم يكونا مثلين بل هو هو اي احدهما
عين الاخر فالاشتباه بالنسبة الينا لا يخل بالامتياز في نفس الامر وعن الوجه الثالث بانا لا نسلم انه لو امكن
اعاده وقته الاول لكان مبتدأ له ان اعاده ذلك الوقت لا يستلزم كونه اي المعاد مبتدأ فانه
اي كونه مبتدأ امر يعرض له باعتبار وهو اي ذلك الاعتبار كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا مفقود
في المعاد فانه مسبوق بحدوثه اولا المبحث الثاني في حشر الاجساد قال اكثر المتكلمين بحشر الاجساد فقط
وهو المعاد الجسماني والحكما بحشر الارواح فقط وهو المعاد الروحاني وجمع من المحققين بحشرهما جميعا
وجمع من الدهرية بنفيهما معا وتوقف جالينوس في الكل والاولون فرقتان احدهما قايل انه يعدم الذوات
ثم يعيدها والاخر قايل انه يفرقها ثم يجمعها كذا قال العضد في المواقف والسعد التفتازاني في شرح المقاصد
والحق التوقف قال التفتازاني وهو ما اختاره امام الحرمين معللا له بانه لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما
انتهي وجل المتكلمين على الثاني واليه اشار المصنف بقوله اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها
وتفرقها اي تفرق اجزايها لانه ممكن عقلا بالنظر الى القابل والفاعل والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو ان احياها بعد ما ذكر ممكن بالنظر الى القابل والفاعل فلان اجزا الميت قابلة للجمع والحياة
والا لم يتصف بها اولا والله تعالى عالم باجزا كل شخص على التفصيل لما سبق في مباحث العلم من انه عالم
بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها بشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان احيا الابدان
بعد موتها ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت
المعاد البدني ويقول به واليه اي الى ثبوت المعاد البدني اشار حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم ونحو ذلك كقوله ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه الاية قيل المعاد البدني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر
وصار الماكول جزا منه اي من الاكل فالماكول اما ان يعاد في الاكل فقط او في الماكول فقط لامتناع
ان يعاد فيهما معا وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام للمبعوث
او الالتذاذ له او دفع الالم عنه والكل باطل فالقول بالبعث باطل وقد بين بطلان الثلثة بقوله
والاول لا يليق بالحكيم تعالى لانه تعذيب للحيوان بلا فايدة والثاني محال اذ لا لذة في الوجود
لان كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو بالحقيقة دفع الالم ويشهد له الاستقرا لان الاكل والجماع مثلا ليسا بلذة
بل الاكل دفع الم الجوع والجماع دفع الم الشبق والثالث يكفي فيه الابقا على العدم فيضيع البعث
واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد من الاشخاص اجزاوه الاصلية التي هي الانسان فانما
هي الاجزا الباقية من اول عمره الى اخره الحاصرة لنفسه اي التي تعلقت النفس بها بعد الاطوار لا
تزيد ولا تنقص ولا تتغير حاله لا الهيكل المتبدل كبرى وصغرى بالسمن والهزال المخلول عنه
في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا دخل له في الانسانية والماكول فضل من المعدي اي الاكل

فلا

فلا يعاد فيه ويعاد في الماكول اجزاوه الاصلية فلا يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ان
لو كان الجزء الماكول جزا اصليا من كل منهما وليس كذلك واجيب عن الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا
فانه مختار يفعل ما يشا وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فالغرض المقصود هو الالتذاذ وقولهم كل ما يتخيل لذة
فهو دفع الم ممنوع والاستقرا الدال عليه ممنوع لانه ليس بتام اذ قد يحصل اللذة بالوقوف على مسايل والعثور
على منصب جليل بغتة من غير سبق شوق اليهما وان سلم ان لذاته الدنيوية لذلك فلم لا يجوز ان
تكون لذاته الاخروية مشابهة للذاته وفي نسخة للذاته في الدنيا في الصورة لا في الحقيقة فلا يلزم من
كون لذات الدنيا دفع الالم ان تكون لذات الاخرة كذلك تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني لا يتوقف
على جواز اعادة المعدوم واعلم انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزا ثم يعيدها والتمسك عليه بنحو قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق وفي نسخة التفريق ايضا هلاك اذ الهلاك ليس
هو الفنا بل هو الخروج عن حد الانتفاع ولا ريب ان الاجزا اذا تفرقت خرجت عن ذلك فيكون تفرقها
هلاكا المبحث الثالث في بيان جواز وجود الجنة والنار الان قالت النفاة لجواز وجودهما الجنة
والنار لو وجدتا فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان كونهما
فيها تقتضي خرقها ومخالطتها الاجسام الفاسدة من الدرجات التي يجري فيهما الانهار والدركات
التي فيها النيران وذلك باطل لان الافلاك لا تخرق ولا تخالط الفاسدات واما ان يكونا في عالم
العناصر يعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم
ضرورة وحينئذ فيكون الحشر تناسخا اذ لا معنى للتناسخ الا تعلق النفوس بابدان موجودة في عالم العناصر
بعد ان فارقت ابدانا اخر والتناسخ باطل او يكونا في عالم اخر غير الذي نحن فيه وهو باطل ايضا لان هذا
العالم كري لبساطته كساير العوالم فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلا اما لعدم تماسهما او لتماسهما على
نقطة وهو محال كما علم في محله ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ضرورة
بحيث يكون كل عنصر ما فيها في حيز معين ولو حصل فيه العناصر لكانت متماثلة الاولى كما في نسخة
مماثلة لهذه العناصر التي في عالمنا مايلة الى احيازها اي هذه العناصر متضمنة للحركة اليها بحكم
التماثل فكانت ساكنة في احياز ذلك العالم وساكنة فيها اما طبعا او قسرا دايما وكلاهما محال لان اما الاول
فللزوم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع واما الثاني فلمنافاة الدوام للقسر اذ القسر لا يكون ذاتيا
ولا لازما بل عارضا فلا يكون دايما والجواب عندنا لا يجوز ان تكونا اي الجنة والنار في هذا العالم
وتكون الجنة في الافلاك كما قيل الجنة في السما السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وسدرة المنتهى في السما السابعة وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو
الفلك التاسع عند المتقدمين فتكون الجنة في السما السابعة وامتناع الخرق على الافلاك
ممنوع بل خرقها ومخالطتها للاجسام جايز لما مر ان الاجسام كلها متساوية في الجسمية مع ان ما تمسك
به الحكما على امتناع الخرق لا تمشي الا في الفلك التاسع وتكون النار تحت الارضين ولزوم التناسخ

تنبيه

الثالث في الجنة والنار

ممنوع والفرق بين هذا اي الحشر والتناسخ انه اي الحشر رد النفس الي بدنها المعاد ان اعيد
بعينه او رد بدنها المركب من اجزايه الاصلية ان لم يتعذر بعينها والتناسخ رد النفس الي بدن مبتدا
فلا يلزم ما ذكرتموه او يقال سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان تكونا في عالم اخر خارج عن العالم الذي نحن فيه
ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها اي البساطة كروية الشكل وامتناع الخلا كلها اي المقدمات الثلث
ممنوعة وان سلم جميعها فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم مركوزين في كرة اعظم منهما
فلا يحصل بينهما خلا ووجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف
بينهما في الصورة او في الهيولي وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم من الحرارة والبرودة والر
طوبة واليبوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط وغير ذلك وبتقدير تسليم التماثل لا يلزم
انتقال كل الي حيز الاخر فرع على جواز وجود الجنة والنار الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا على وجود الجنة قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين اذ الاخبار عن اعدادها للمتقين بلفظ الماضي دليل على وجودها والا يلزم الكذب في خبر الله
تعالى لا يقال هذا عليكم لا لكم لانه انما يكون عرضها اذا وقعت في احيازها اذ لو وقعت في احيازها
او في بعض احيازها لم يكن عرضها عرضهما وذلك اي وقوعها في احيازها انما يكون بعد فنائهما وفراغ الاحياز
عنهما لاستحالة تداخل الاجسام فعلم ان الجنة الموصوفة بذلك لم تخلق بعد وانما لا يقال ذلك
لان المراد من قوله عرض السموات والارض ان عرضها مثل عرضهما لقوله تعالى في محل اخر كعرض السماء
والارض والقران يفسر بعضه بعضا والمراد بالمثلية المثلية في الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي
مقدارهما فان الانسان الصغير مثل الكبير في تمام الماهية في عدمنا وهما في المقدار ولان عرضها
لا يكون عين عرضهما لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين وحينئذ يجوز ان يكون فوق السما الرابعة
فضا عرضه مساو لعرض السموات والارض مشغول برياض نزهة تجري من تحتها الانهار والجنة في ذلك
الفضا ولنا على وجود النار قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
وتقريره كما مر في اية الجنة وحمل الماضي على المستقبل كما في قوله ونفخ في الصور خلاف الظاهر فلا يعدل
اليه ولنا على وجود الجنة ايضا المستلزم وجود النار لعدم القايل بالفصل اسكان ادم في الجنة
واخراجه عنها وفي نسخة واسكان آدم وحوى في الجنة واخراجهما اي عنها بسبب اكل الشجرة وهو
مجمع عليه قبل ظهور ابي هاشم والقاضي عبد الجبار المخالفين قالا لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت
دايمة لان ما سوى الله تعالى وكل ما سواه منعدم لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه والتالي
وهو عدم دوامها باطل لقوله تعالى اكلها دايم اي ماكولها ووجود ماكولها بدونها محال فيلزم دوامها
قلنا معنى اي معنى قوله كل شي هالك وفي نسخة واجيب بان المراد ان كل شي مما سواه فهو هالك
معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه لان كل ما
سواه ممكن والممكن بالنظر الي ذاته لا يستحق الوجود لان العدم يطرا عليه وان سلم طريان

ينع

عنده

العدم

العدم على ما سواه بالتحلل فهو مخصوص بما سوى الجنة لقوله اكلها دايم جمعا بين الادلة فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وهذا يرجع الي منع الملازمة وايضا قوله تعالى
اكلها دايم متروك الظاهر لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل المعنى انه كل
ما فني منها حدث عقيبه مثله فالدوام على البدلية وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا يرجع
الي منع بطلان التالي المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت البصرية بفتح البا وكسرها من
المعتزلة الثواب وهو منفعة دايمة مقرونة بالتعظيم على ادا الطاعة حق للعبد على الله تعالى
واجب عليه لانه تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم والحج وغيرها لغرض لاستحالة
العبث عليه تعالى واستحالة عود الفوايد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل
لانه لو ابقانا على العدم لاستراحنا من جميع المضار ولم نحتج الي تلك المشاق فلما لم يبقنا على العدم علم ان
الغرض ليس كذلك والاول وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا اما ان يكون منفعة سابقة من الوجود
والصحة والرزق وغيرها وهو مستقبح عقلا اذ لو انعم احد منا على غيره ثم كلفه بشي من غير ان
يحصل للمنعم فيه فايدة عد ذلك مستقبحا منه ولا يليق بالجواد المعطي الحكيم ان ينعم على عبده ثم يكلفه
بالمشاق من غير نفع يحصل له في ضمنها او تكون منفعة لاحقة وهو الثواب ولا شك ان تحصيل الغرض
واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب وهو المطلوب وايضا قوله تعالى وحور عين كامثال
اللولو المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله
ولا علة لحكمه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فيجوز ان يشرع هذه التكاليف لا لغرض قوله لاستحالة العبث
عليه قلنا ان كان المراد بالعبث ما لا غاية له فممنوع اذ هو عين النزاع وان كان المراد غيره فلا
بد من بيانه ومع ذلك اي مع تسليم ان التكاليف لغرض فلم لا تكفي سوابق النعم من الوجود وغيره
في كونها غرضا والاستقباح ممنوع كيف يستقبح والمعتزلة اوجبوا الشكر اي شكر المنعم والنظر في المعرفة
اي معرفة المنعم تعالى عقلا لما اي لاجل ما سبق من نعمه تعالى والاية وهي قوله جزاء بما كانوا يعملون
لا يدل على الوجوب اي وجوب الثواب بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ الجزاء يكفي
لاطلاقه لكون الفعل علامة لحصول الثواب ودليلا عليه لا علة موجبة وذلك كقول السيد لعبده
اذا جاء رجب فانت حر فان مجي رجب ليس علة للحرية بل علامة لها ودليل عليها على ان لفظ الجزاء يطلق
على ما يقابل الشرط يطلق على المكافاة وهي المرادة في الاية وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه تعالى
عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو عنهما فيه تسوية بين المطيع والعاصي وهي تنافي لكونه عدلا
وايضا قال تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ولانه شهوة الفسوق مركبة اي مركوزة فينا
فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على ارتكاب الفسوق كان ذلك اي عدم قطعنا بالعقاب اغراء منه تعالى
لنا عليه اي على ارتكاب الفسوق والاغرا عليه قبيح ولانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان
النار في مواضع شتى من القران كقوله وسيق الذين كفروا الي جهنم زمرا وقوله ونسوق المجرمين الي جهنم

شي

الرابع في الثواب والعقاب

ور دالة لو عفي عنهما لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال فثبت ان عقابهما عليه تعالى
واجب والجواب عن الوجه الاول ان لزوم التسوية بين المطيع والعاصي بتقدير العفو ممنوع لانه
وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان في ذلك
اغراء للعاصي على ارتكاب الفسوق لان تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الانزجار عن المعاصي فلا
اغراء غايته انه يتوقع العفو قبل التوبة وذلك لا يوجب الاغراء لانه لو اوجبه لكان بعد التوبة كذلك اذ
يتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وانتم قايلون بالعفو بعدها فالالزام مشترك فما كان جوابكم
فهو جوابنا وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء منها اي من تلك الايات على وجوب العقاب على الكفر
والكبيرة في نفسه غايته انه يلزم منها وقوعه والوقوع لا يدل على الوجوب مع ان عادة الكرام
جارية بالوفا بالوعد والمسامحة بالوعيد تمسكا لو اي المعتزلة والخوارج في وعيد صاحب الكبيرة لا
سيما كوعيد الكافر مسمى النار مخلدا بوجوه الوجه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود
في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم
خالدا فيها ولفظ من في الايات يشمل الكافر والفاسق والخلود هو الدوام كما في قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد الوجه الثاني قوله تعالى في صفتهما اي الكفار واصحاب الكبائر وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانه يدل على دوامهم في النار وعدم غيبتهم عنها الوجه
الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك الاستحقاق يسقط ما استحقه من الثواب
على الطاعة قبل ارتكاب الفسق لما بينهما اي الاستحقاقين من التنافي اذ استحقاق العقاب يستدعي
مضرة خالصة دائمة واستحقاق الثواب يستدعي منفعة كذلك واجيب عن الوجه الاول بان الخلود هو
المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا او هذا وقف وقفا مخلدا فيجوز
ان يكون في الايات المذكورة بهذا المعنى ايضا فلا يدل على عدم انقطاع العقاب عن صاحب الكبيرة
وانما حمل على الدوام في قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد لقرينة الحال والتحقيق انه
موضوع للمكث الطويل الصادق بالدوام وبغيره فيكون مشتركا معنويا وعن الوجه الثاني بان المراد
من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة فيجب الحمل عليهم
توفيقا بينه اي بين قوله وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وقوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه اذ الاية الاولى دالة على اختصاص الخزي والسوء
بالكافرين فيختص دخول النار بهم لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والثانية

والثالثة

والثالثة والرابعة دالة على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى عن دين الله والخامسة دالة على ان المومن
لا يخزى ونحن نعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مومنا والفاسق مومن لقوله تعالى وان طايفتان
من المومنين اقتتلوا ولهذا اي ولكون هذه الايات دالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان
من المفسرين والمرجية بان الفساق لا يعاقبون ونحن نخصه بالعقاب المويد جمعا بين الادلة وعن
الوجه الثالث بمنع الاستحقاقين اي بمنع ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وان المعصية سبب
لاستحقاق العقاب وبمنع منافاتهما بتقدير تسليم ثبوتهما اي بمنع ان كلا منهما مناف للاخر وانما يتنافيه
ان لو كان الدوام ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب هو المنفعة اجلا والعقاب
هو المضرة اجلا سواء كانا دايمين ام لا وبان استحقاق العقاب الطاري لو احبط استحقاق الثواب فاما
ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة بان يوازن اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساوي بينهما
ويبقى الزايد ان كان كما هو مذهب ابي هاشم الجبائي او لا يحبط من العقاب شيء كما هو مذهب ابيه
ابي علي الجبائي وكلاهما باطلان اما الاول وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل منهما في عدم الاخر
اما ان يكون معا كما هو حق العلة مع المعلول او على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال
عدمهما لان المؤثر في عدم كل منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا حصل الوجودان معا وكذا
الثاني محال وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب وذلك لانه يقتضي ان يعود
المغلوب المحبط بالغالب محبطا للغالب وبطلانه ظاهر لان المغلوب المحبط بفتح البا لا يعود محبطا
بكسرها غالبا واما الثاني وهو عدم احباط شيء من العقاب فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها لانه يقتضي
ان من عبد الله مدة عمره ثم شرب جرعة خمر يكون حاله كحال من كان فاسقا من اول العمر الى اخره
وهو باطل مناف لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اي يرى جزاءه واما اصحابنا الاشاعرة فقالوا
الثواب على الطاعات فضل من الله تعالى وعد به من غير وجوب والعقاب على العاصي عدل منه
تعالى والعمل دليل اي علامة على حصول الثواب والعقاب لا علة لهما وكل من الناس ميسر لما خلق له
من الطاعة او المعصية فالمومن المواظب [؟] للطاعات في رضاته ووفا بوعده بذلك في قوله تعالى ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الاية ويعذب الكافر المعاند في نار
ابدا مقتضى وعيده عليه الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم
الاية وينقطع وعيد المومن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وليس الا الايمان اعظم
الخيرات فيجب ان يرى ثوابه لذلك ولا يرى ذلك الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العذاب منتف اجماعا ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به في ساير الذنوب
ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي قايل به فيدخل الجنة فينقطع عقابه
ويرجى عفو الكافر المبالغ وفي نسخة المبالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى بهن اي يرجى

واما اصحابنا

له ذلك من فضله تعالى ولطفه اذ لا تقصير منه وهذا منقول عن الجاحظ والعنبري والباقون منعوه
وهو ظاهر الكتاب والسنة والاجماع فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول
اذ القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اي
نصف القوة الحالة في الجسم المتحرك اذا حرك جسمها يعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين
فاما ان تحركه حركات متناهية فيكون تحريك الكل اي كل القوة ضعف تحريك الجزء لان نسبة
الاثرين وهما المتحركان كنسبة المؤثرين وهما القوتان فكان قوة كل الجسم ضعف قوة نصفه لذلك
تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها وضعف المتناهي متناه فيكون تحريك كلها الكل الجسم متناهيا او تحركه
تحريكات غير متناهية فكل القوة المحركة لكل الجسمان لم تزد تحريكها عليها اي على تحريكات النصف
بل كانتا متساويتين كان الشيء وهو نصف القوة مع غيره وهو نصفها الاخر كلا معه اي كنصفها
فقط وهو باطل وان زادت تحريكات كل القوة على تحريكات نصفها وقعت الزيادة على غير المتناهي
من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال فالقوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فلا
يكون الثواب والعقاب دائمين وايضا فالابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية مؤلفة من العناصر الا
ربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة الداخلة والخارجة بالحركات النفسانية والبدنية لا تزال
تنقص الرطوبة المتناهية الغريزية التي هي مادة الحرارة حتى تزول بالكلية وتفضي ذلك الى
انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا دوام الحياة مع دوام الا
حتراق غير معقول فهذه اوجه ثلثة يدل كل منها اولها على عدم دوام الثواب والعقاب واخرها
على عدم دوام العقاب قلنا اما الوجه الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد اذ انقسام القوة
بانقسام محلها موقوف على نفيه ان لو كان موجودا لا يلزم ذلك لجواز ان تكون القوة قايمة بمجموع
الاجزاء من حيث هو فتعدم عند انقسام محلها ومبني على سريان القوة في محلها وعلى ان حيز
القوة قوة لها تاثير فنعلم ان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل منها ممنوع اذ البرهان لم
يتم عليها اي على صحتها فلا يتم هذا الوجه ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس
المنطبعة فيها فانها مع عدم تناهي تحريكاتها المستندة اليها قوى جسمانية ومن فوع عندنا لان القوى
عندنا اعراض والعرض لا يبقى زمانين فلعله يفنى ويتجدد مثله فرجع الجواب عن هذا الوجه الى منع
ونقض ورفع واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بالمزاج وتركب المواليد اي الحيوان والنبات
والمعادن من العناصر الاربعة ليس بيقيني بل البدن عبارة عن اجزاء جسمانية خلق الله تعالى فيها
صفات مخصوصة من العلم والقدرة وغيرهما وبتقدير التسليم تاثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى
افنائها وخراب البدن لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل منه اما اذا ورد فلا
اذ كلما فنيت رطوبة عاد بالغذاء امثالها ولذا الوجه الثالث ممنوع اي لا نسلم ان دوام الحياة
مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون كذلك لو كانت البنية واعتدال المزاج شرطا للحياة وذلك

ممنوع

الخامس في العفو

ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحياة عندنا بل بقا الحياة انما هو بارادة الفاعل المختار وايضا فان
من الحيوانات ما يعيش في النار وفي نسخة بالنار ويلتذ بها كالطير المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله
تعالى بدن الكافر بحيث يتالم في النار ولا يتهرى ولا يموت بها المبحث الخامس في اثبات العفو
والشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكباير اما الاول وهو اثبات العفو اي اسقاط العذاب
عن مستحقه فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات وقوله او يوبقهن بما
كسبوا ويعف عن كثير والاجماع اي وللاجماع على انه تعالى عفو مع انه في التنزيل وهو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها فعلم ان العقاب
المستحق ليس هو العقاب على الصغاير قبل التوبة ولا على الكباير بعدها فالعفو هو الكباير قبلها ولقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك اي ما دون الشرك فيشمل الكباير لمن يشاء اي قبل التوبة
والا لم يتوجه الفرق بين الشرك وغيره من الكباير ولا يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الغفران
بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يعلق بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لا وكذا قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي مع ظلمهم والمغفرة انما تتحقق باسقاط العقاب عن مستحقه وهو صاحب الكبيرة
قبل التوبة وامثال ذلك في التنزيل كثيرة كاية سلت استغفر لهم او لم واية يا عبادي الذين اسرفوا واما الثاني
وهو الشفاعة لاهل الكباير فلانه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار للتوبة للمومنين وقال واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مومن لما مر من قوله تعالى وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا فيستغفر له النبي صلى الله عليه وسلم صيانة لعصمته عن مخالفة امره تعالى ويقبل منه الاستغفار
تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وعده الله تعالى باعطايه مطالبه في الدنيا والاخرة
وكذا قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو ظاهر في شفاعته لهم قبل التوبة اذ بعدها
لا حاجة الى الشفاعة والمعتزلة احتجوا على ان الشفاعة لا توثر في اسقاط العقاب المستحق بقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا فلو اثرت الشفاعة لاجزت والثاني منتف بالاية وكذا قوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وصاحب الكبيرة ظالم فلا يكون له شفيع تقبل شفاعته
وكذا قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فانه يدل على نفي جميع الشفاعات
وكذا قوله تعالى وما للظالمين من انصار فانه يدل على نفي الانصار والشفيع منهم فيدل على نفيه فلا شفاعة
واجيب عن هذه الادلة بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان بل مختصة بقوم وزمان وان ثبت
عمومها نرضاها مخصوصة بما ذكرناه من الادلة الدالة على اثبات الشفاعة لان ادلتنا مختصة بقوم
فتناوله ادلتهم تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة المبحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه
يدل عليه وجوه منها قوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وهو ظاهر في العذاب بعد الموت وقبل البعث والا لما كان قوله ويوم تقوم
الساعة وكذا منها قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب

الشفاعة لاهل الكباير

السادس في اثبات عذاب القبر

السابع في السمعيات من الصراط والميزان وغيرهما

الثامن الايمان

الاغراق وهو قبل البعث ومنها قوله تعالى حكاية عن الكفار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على
ان في القبر حياة وهي الحياة الاولى للسوال وما يترتب عليه وحياة اخرى للحشر واما حياة الدنيا فليست عن موت
حقيقة فلا يتناولها التعبير بالاثنتين وان فيه موتا احتج المخالف للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة
اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلو عذبوا في القبر لصاروا احيا فيه ولو صاروا احيا فيه لذاقوا
موتتين والاية تنفي ذلك وبقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فلو كان المدفون حيا لجاز اسماعه
واجيب عن الوجه الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا ان معناه وجده
الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم ثانيا كما دل عليه اية
الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم واية او كالذي مر على قرية وقوله في حق عيسى واحيي الموتى باذن الله وعن الوجه
الثاني بان عدم اسماعه صلى الله عليه وسلم المدفون لا يستلزم عدم ذلك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع
لكون العقوبة مانعة من وصول الصوت الى صماخه المبحث السابع في سائر اي باقي السمعيات من الصراط والميزان
وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها اي في هذه الامور انها امور ممكنة في انفسها وقد اخبر
الصادق عن وقوعها فتكون وقوعها حقا يجب الاعتراف بها والا لم يكن الصادق صادقا المبحث الثامن
في الاسما الشرعية الواردة من الشرع منها الايمان وهو في اللغة التصديق بالقلب كما في قوله تعالى وما انت
بمومن لنا اي بمصدق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيه عليه السلام به ضرورة
عندنا اي الاشاعرة وذلك كالصوم والصلاة ونحوهما مما اشتهر بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة بخلاف
ما لم يشتهر بهذه الحيثية كالاجتهاديات فمنكرها لا يكون كافرا وعبارة عن كلمتي الشهادة اي التلفظ بهما ٥
عند الكرامية ورد بان كلمتي الشهادة قد ياتي بهما المنافق مع انه كافر وعبارة عن مجموع الامرين عند بعضهم
وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعبارة عن مجموع ذلك اي ما ذكر من
التصديق وكلمتي الشهادة والامتثال والاجتناب عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه
اي الايمان عطفه عليه اي على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اذ العطف يدل على المغايرة وايضا لو كان العمل داخلا في مفهوم الايمان
لكان الظلم منتفيا عن المومن فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعد قوله الذين امنوا تكرارا بلا فايدة
واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فهو من باب
الاضمار فقوله اطلق الايمان واراد الصلاة فلو لم يكن العمل نفسه او جزءا منه او لازما له لما صح الاطلاق غير
صحيح وايضا لحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وهو خلاف الاصل وفيه نظر لان الاضمار ايضا خلاف
الاصل مع انهما متساويان على الاصح واما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لا نفسه لان اماطة الاذى غير داخلة فيه اي في
الايمان وفاقا والا يلزم ان يكون فاقدها غير مومن وهو باطل ونظر في نقل الوفاق بان ابا الهذيل قايل بان الايمان
اسم لفعل الطاعات باسرها فتكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان وبعضهم حمل الحديث على الايمان الكامل

تنبيه

الباب الثالث في الامامة

احتج الامامية

الثاني

تنبيه الاسلام الاتيان بكلمتي الشهادة والاسلام النافع هو ذلك بشرط الايمان كعكسه وهذا على القول بان
الايمان مجموعهما لان ذلك بنا على ان الاسلام شطر للايمان وهذا على انه شرط كعكسه الباب الثالث في الامامة
وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص فخرج بقولهم عامة الرئيس والقاضي وبقولهم لشخص كل الامة اذا عزلوا
الامام بفسقه ونقص الحد بالنبوة وفيه مباحث خمسة المبحث الاول في وجوب نصب الامام وقد اختلف فيه
اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله تعالى وعقلا اوجبه المعتزلة والزيدية علينا عقلا واوجبه اصحابنا الاشاعرة
علينا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا في اثبات مطلوبنا وهو وجوب نصب الامام
علينا سمعا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا والثاني عدم وجوبه على الله تعالى اما المقام الاول
فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به وكل ما كان كذلك فهو واجب علينا فنصب الامام واجب علينا اما
بيان الصغرى فلان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويزجر اي يدفع
باس الظلمة اي حربهم عن المستضعفين استحوذ اي استولى عليه الشيطان فاشتهر صوابه ونشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع فيه الهرج اي القتل والفتن والمرج اي الاختلاف والاضطراب واما بيان الكبرى فلا ذكره
بقوله ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبيا عليهم الصلاة والسلام واتفاق العقلا
واذا ثبتت المقدمتان بما ذكرنا ثبت ان نصب الامام واجب علينا سمعا فان قيل نصب الامام وان تضمن مصالح
لكنه يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس اي يعرضون عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولي
هو عليهم فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض له ويقوته الرياسة الى مزيد مال فيغصب المال منهم
قلنا هذه احتمالات مرجوحة مكسورة بالقياس الى الضرر الحاصل من ترك نصبه ففي نصبه خير كثير وشر قليل
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما المقام الثاني وهو عدم وجوب نصب الامام على الله تعالى
فلما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شي بل هو الموجب لكل شي فعلم ان نصب الامام واجب علينا سمعا ٥
احتجت الامامية على وجوب نصب الامام على الله تعالى بانه اي نصب الامام لطف من الله تعالى لانه اذا كان
امام موجودا كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللطف
على الله تعالى واجب قياسا على التمكين من فعل ما امر به لاشتراكهما في ازاحة عذر المكلف وانما وجب عليه تمكين المكلف
من فعل ما امر به لانه لو لم يمكنه منه لكان له ان يقول ما مكنتني من ذلك فلا علي ان لا افعل فيكون نصب الامام
ايضا واجبا عليه والجواب بعد تسليم هذه المقدمات الباطلة وهو كون نصب الامام لطفا وكون اللطف
واجبا عليه وكون التمكين واجبا عليه ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر يمكن رجوع
المكلف اليه والانتفاع به قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه متصفا بهذه الصفات كيف
يجب نصبه والحال انه لم يتمكن احد لم يحصل من عهد النبوة الى ايامنا هذه امام مشتمل على ما وصفتموه
فيلزم من قولكم الباطل ان الله تعالى تارك للواجب من وما عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفي قوله كيف
الى اخره نظر لا يخفى المبحث الثاني في صفات الايمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين
وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل وحل الشكوك ودفع الخصوم في المسائل الاعتقادية وكم الفتوى في الوقايع

الفروعية العملية الثانية ان يكون ذا رايه وتدبير يدبر الحرب والسلم بفتح السين وكسرها اي الصلح وسائر
الامور السياسية فيكون شديدا في محل تقتضي الشدة ورحيما في محل تقتضي الرحمة كاصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم الموصوفين بانهم اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب
وفي نسخة في الحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود ولقاء العدو وجمع اصحابنا الموافق اعتبار هذه الصفات الثلث
لانا قلما توجد في شخص وقالوا ينصب الامام غير الموصوف بها من كان موصوفا بها فالواجب عندهم اتصاف
الامام او نايبه بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا
لربما يتصرف بحسب غرض نفسه فيضيع الحقوق ومن لك علم انه يعتبر كونه مسلما الخامسة والسادسة
العقل والبلوغ اذ لا ولاية للمجنون ولا للصبي على نفسهما فكيف على غيرهما السابعة الذكورة فان النساء
ناقصات عقل ودين كما بينه في الحديث والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد
مستحقر من الناس مشتغل بخدمة السيد ومثله المبعض والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى
يكون مطاعا وان لا يكون مشغولا بخدمة احد حتى يتاتى له القيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لنا على وجوب اعتبار هذه الصفة قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام في
الجمع حيث لا عهد للعموم كما ذكره ائمة النحو والاصول ولا عهد هنا فيكون للعموم فيصدق كل امام قرشي فينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب وقوله عليه السلام الولاة من
قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وكل من الخبرين وان كان من الاحاد لكن قام اجماع من يعتد به على ذلك
فصار قطعيا فلو لم يوجد قرشي يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاستيلاء الظلمة جاز تقليد ذي شوكة
ولو فاسقا او صبيا او امراة ولا يشترط فيهما اي في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
وهم الامامية لنا على عدم اشتراطها انا سنبين ان شاء الله تعالى امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت
على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه الاولى قوله في نسخة لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة
شرطا في الامام والا لامتنع وجوده بدونها فيكون الامام واجب العصمة هذا خلف المخالفون احتجوا بثلثة
اوجه الاول بان وجه الحاجة اليه اي الى الامام اما ان المعارف الالهية لا تعرف الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم
وهم الاسماعيلية او وجه الحاجة اليه تعليم الواجبات العقلية لوجوب النظر وتقريب وفي نسخة او تقريب الخلق الى
الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله
و الثاني بان احتياج الناس الى الامام انما هو لجواز الخطا عليهم فلو جاز الخطو عليه ايضا لاحتاج الى امام اخر
ويتسلسل والثالث بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه الصلاة والسلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فانه يدل على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم وغير المعصوم مذنب والمذنب
ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الاول فبان يقال لا نسلم
انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم بل وجهها درء باس الظلمة وهو لا يحتاج الى العصمة ولين سلمنا
الانحصار فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب العصمة بل اللازم كونه عدلا واما منع مقدمات الثاني فبان يقال لا نسلم

انه

انه لو جاز الخطا عليه لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين ان امامة ابي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطو عليه ولم يحتج
الى امام اخر والا لما صحت امامته وعن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشغولا بالذنوب
التي تتشكل اي تسقط بها العدالة لا ان يكون معصوما فان الظلم مقابل للعدالة فلا يلزم من نفيه
الا العدالة لا العصمة واشتراط العدالة لا يستلزم اشتراط العصمة اذ لا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص

المبحث الثالث فيما تحصل به الامامة الاجماع منعقد على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله عليه السلام و
تنصيص الامام السابق على امامة شخص معين اسباب مستقلة في ذلك اي في امامة ذلك الشخص ولا خلاف
في صحتها بين لك انما الخلاف فيما اذا بايعه الامة اي اهل الحل والعقد منهم شخصا مستعدا لها او لم يبايعه
لكن استولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا الاشاعرة والمعتزلة
لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر الذي لا يحصل الا بنصب امام بهما اي بامامة كل منهما وقالت
الزيدية الامامة شورى بين اولاد الحسن والحسين وحسبه كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى
الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك اي ثبوت الامامة مطلقا اي سواء بايعته الامة او استولى بشوكته
او ادعى الامامة وهو متصف بما ذكره الزيدية وقالوا لا تثبت الامامة الا بتنصيص الله او رسوله او الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه اربعة الوجه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امور غيرهم
من احاد الامة في اقل مهم من مهماتهم فكيف يولونه اي ذلك الغير عليهم فان من لا يقدر له التصرف
في اقل الامور لاقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في امور اهل الشرق والغرب
الوجه الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلد
شخصا ويقع بينهما التحارب فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان بخلاف ما اذا
كان بتنصيص الله او رسوله او امام سابق الوجه الثالث ان منصب القضا لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة
بل اولى لانها اعظم منه الوجه الرابع الامام نايب الله تعالى ورسوله عليه السلام فلا يستخلف الا بقول
الله تعالى او بقول رسوله عليه السلام لان النيابة لا تحصل الا باذن المنيب واجيب عن الوجه الاول
انه منقوض بالشاهد والحاكم اي القاضي فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والقاضي يقدر
ويصير قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني بان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب
الى الرسول عليه السلام كما رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومنكم
امير فلا تفضي الامامة بالبيعة الى الفتنة وعن الوجه الثالث بمنع الاصل اي لا نسلم ان القضا لا يحصل بالبيعة
كيف وقد اتفقوا على جواز التحكيم سيما اذا شغرت البلاد اي خلت عن الامام فحينئذ يصح حصول القضاء
بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الامور واذا منع الاصل فلا يصح القياس وعن الوجه الرابع
بانا سلمنا ان الامام نايب عن الله ورسوله ولا تحصل امامته الا باذنهما لكن لم لا يجوز ان يكون اخبار الامة
اي بيعتهم او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كونه اماما نائبا بالله تعالى ولرسوله
عليه السلام ودليلا اي علامة عليه لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل المبحث الرابع في اقامة الدليل

المبحث الثالث فيما تحصل به الامامة

الرابع

ولا يشترط

على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة ومنهم الامامية
جمهور المسلمين فقالت ان الامام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ويدل عليه اي على ان الامام بعد
الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وجوه ذكر منها المصنف خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الاية فالله تعالى وعد جمعا من
الصحابة رضي الله عنهم بالاستخلاف والتمكين لدين الاسلام فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه
ومن قام بالامر بعده من الخلفاء الراشدين والاول باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة وعدم صحة
خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم عندنا ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فانهم لم يكونوا من الذين امنوا
وعملوا الصالحات فضلا عن الخلفاء فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر ومن بعده رضي الله عنه الوجه الثاني
قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والداعي لهؤلاء
الاعراب المحظور مخالفته بقوله تعالى فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما ليس محمد عليه السلام لقوله
تعالى قل اي يا محمد للمخلفين لن تتبعونا اذ منعهم عن الاتباع بنا في دعاهم ولا علي رضي الله عنه لانه ما حارب
الكفار في ايام خلافته بل حارب جمعا من المسلمين لطلب الامامة ولا من ملك الامر وبسهم ولا ملك بعده
اي بعد علي وفاقا منا ومن الشيعة لانهم عندنا مخطئون وعندهم كفار ولعدم دعائهم للاعراب فتعين ان
يكون الداعي من كان قبله بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ابو بكر رضي الله عنه الوجه الثالث انه عليه السلام
استخلفه في امامة الصلاة ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافته
فيها ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل ولهذا قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم في
امر ديننا افلا نقدمك في امور دنيانا الوجه الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك
ملكا عضوضا اي يكون فيه الظلم كانهم يعضون عضا وكان خلافة الشيخين ابي بكر وعمر ملك عشره سنة
غير بعيد اذا ضم اليها قدر زمن خلافة الحسن بعد الائمة الاربعة والا نقص اذ كانت خلافة ابي بكر سنتين وثلثة
اشهر وخلافة عمر عشر سنين ونصفا وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح
على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين وعلى ان من بعدهم ليسوا خلفاء بل ملوك وامرا واجاب
الشيعة عن هذا الوجه بالا نسلم صحة هذا الخبر ولئن سلمنا صحته فهو خبر احاد والعمل به غير جائز عندنا
فلا يكون حجة علينا وعن الوجه الذي قبله بان الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ النقل كالقول لا يقتضي ذلك
سلمناه لكنه معارض بانه عليه السلام استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة
في الامامة اذ لا قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة فانه صريح في امور
الدنيا بخلافه في الصلاة واجاب عن ذلك بانا ان سلم جميع ما قالوه فهو ابطال لبعض ادلتنا فيحصل ما بقي منها
الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة عقب موت النبي صلى الله عليه وسلم وهم ابو بكر
وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اي امامة ابي بكر اما الاجماع
فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامتهما فانه لو كان الحق لاحدهما لنازع ابا بكره

علي م

رضي الله عنه

رضي الله عنه وناظره واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته لكنهما رضيا بها وبايعاه ولو كانت غير حق لكانت ظلما فيجب ان لا
يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت بهذه الوجوه ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر قيل الحق
في الخلافة كان لعلي رضي الله عنه الا انه اعرض عنه تقية اي خوفا على نفسه لعدم القدرة والتقية جايزة بل
واجبة قلنا كيف تتصور التقية منه وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها
مع علو شانها زوجة له والانصار يد قريش وسادتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه
اي العباس مع علو منصبه قال له اي لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابن عمه اي عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع شجاعته سل السيف وقال لا
ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم فان ابا
بكر كان من قبيلة تيم ابن مرة بن كعب وروي انه قد اجتمع على علي رضي الله عنه سبعماية من اكابر الصحابة رضي
الله عنه طلب الخلافة فلم يطلبها والانصار حيث طلبوها نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا خاشعا سليما صدره عديم المال قليل الاعوان لكنه مقدم على الصحابة في العلوم والفضايل والكمالات
فعلم ان مبايعة علي له كانت عن رضى وقدرة احتج الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر منها المصنف
ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
فالمراد من الولي حقيقته اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض او المتصرف في الامر كما
في قوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له لا غير تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل والاول
وهو ان المراد الناصر باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية وهو الله ورسوله والذي نزلت فيه الاية
او جمع الصحابة رضي الله عنهم كانوا موصوفين بالنصرة فتعين الثاني وهو المتصرف في الامر فثبت ان المومن الموصوف
بالاوصاف المذكورة مستحق التصرف في امور المسلمين لا غيره بدليل انما والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي
طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فساله سايل فاعطاه خاتمه راكعا فنزلت الاية والمستحق للتصرف في امور المسلمين
هو الامام فثبت انه امام وهو المطلوب ويقرب منه اي من التمسك بالاية المذكورة قوله صلى الله عليه وسلم من كنت
مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره فعلي له كذلك فيكون اماما وهو المطلوب الوجه الثاني قوله عليه السلام
لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفته بقوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون
اخلفني في قومي ولو عاش لكان خليفة بعده الا انه توفي قبله عليه السلام وعلي عاش بعد النبي صلى الله عليه وسلم
فيكون خليفته الوجه الثالث قوله عليه السلام للصحابة مشيرا اليه اي الى علي رضي الله عنه سلموا على امير المومنين واخذ
بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له الوجه الرابع وهو عمدتهم الوثقى ان الامة اجمعوا
على امامة احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر وعباس رضي الله عنهما لانا ثبت
ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق
فتعين القول بامامة علي كرم الله وجهه لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول
عليه السلام نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واشفاقا على الامة

احتجت الشيعة

كما قال صلى الله عليه وسلم انا لكم مثل الوالد لولده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي رضي الله عنهما بالاجماع ولا نص لابي بكر
والا لكان توقيفه الامر الي توصف الي ملزما امامته علي البيعة معصية وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيص
لعلي رضي الله عنه وهو المطلوب الوجه السادس ان عليا رضي الله عنه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن الرسول في قصة المباهلة وانفسنا وانفسكم في آية قل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم علي رضي الله عنه ولا شك انه اي عليا ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به اما انه
بمنزلته او هو اقرب الناس اليه وكل من كان كذلك اي بمنزلة الرسول او اقرب الناس اليه كان افضل الناس
وفي نسخة الخلق بعده ص ان عليا افضل الناس بعد الرسول لانه رضي الله عنه كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم
لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم للعلوم من النبي صلى الله عليه
وسلم اكثر من حرص غيره وكان اهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وترتيبه اتم وابلغ من اهتمامه بغيره فيكون
علي اعلم الصحابة ويدل له انه كان متقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم ينتسبون اليه ويسندون اصوله قواعدهم الى قوله ورئيس المفسرين وهو ابن
عباس رضي الله عنهما كان تلميذه ولاتصافه بالفضائل العلمية والعملية والكمالات الانسانية الدينية والدنيوية
كان الحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم في فروع الدين والاعلم يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير المشوي وهو اللهم ائتني باحب الخلق اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي
فاكل معه وحديث خيبر لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم قال
اين علي فقال انه ارمد العينين فجاء فتفل في عينيه ودفع اليه الراية فحصل الفتح على يديه وردت اي
الاحاديث شاهدة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع فلو لم يكن افضل لكان الاكمل
تابعا للانقص وذلك غير لائق والجواب عن الوجه الاول ان المراد بالولي هو الناصر وحمله على المتصرف
غير مناسب لما بعد الاية المحتج بها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا الى اخره ثم يكون يلزم
اختصاص النصرة بقوم وهو باطل قلنا ممنوع لاجل ان عموم النصرة غير مسلم لان عمومها انما يكون اذا لو يضف
الى قوم معينين كما في الله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اما اذا اضيفت الى معينين فلا يكون عامة
بل هي خاصة بالمذكورين ثم وان سلم فالجواب ان حمل الجمع وهو الذين امنوا الى اخره على الواحد وهو علي رضي الله
عنه تعسف بل المراد منه هو والثلاثة من الخلفاء الراشدين وحينئذ يكون قوله وهم راكعون كلاما
مستانفا معناه وهم خاشعون في صلاتهم وذكر انهم اذا اعطى الصدقة في الركوع ان لم يكن مبطلا للصلاة فهو
مخل بكمالها وهو لا يليق بالمصلي وعن الوجه الثاني ان معناه اي معنى قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى
بعد صحة التشبيه في الاخوة والقرابة لا التشبيه من كل الوجوه حتى يلزم ان يكون خليفة له وعن الوجه
الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة اتفاقا ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الوجه الرابع انا لا نسلم
الاجماع على ما ذكر ولو سلم فلا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص على الامامة ولو سلم وجوبه فلا نسلم

عدم

عدم النص في شان ابي بكر رضي الله عنه فقد روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه
وسلم في مرضه الذي مات فيه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قائل
انا اولى ويابى الله والمومنون الا ابا بكر وعن الوجه الخامس انه مبني على وجوب رعاية الاصلح وهو ممنوع ولو سلم
فالجواب ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح بالنسبة اليهم وعن الوجه السادس انه اي ما ذكرتم
في بيان افضلية علي رضي الله عنه بعد تسليم صحته معارض بمثله في حق ابي بكر رضي الله عنه والدليل على افضلية
ابي بكر رضي الله عنه من الكتاب قوله وسيجنبها الاتقى فان المراد به اما ابو بكر او علي رضي الله عنهما وفاقا والثاني
مدفوع لقوله تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى لان عليا رضي الله عنه لم يكن موصوفا بهذه
الصفة لكونه نشا في تربيته اي تربية النبي صلى الله عليه وسلم واتفاقه عليه وذلك نعمة تجزى فعلم ان ابا بكر
هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن السنة قوله
عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه
فيكون ابو بكر افضل اذ المساواة متيقنة اجماعا وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه الصلاة والسلام ليؤم الناس ابو بكر اذ تقدمه في الصلاة مع انها
افضل العبادات يدل على انه افضل المبحث الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيمهم والكف عن
مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة اخرين منهم
او القدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الاية وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الاية وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم الاية والنبي صلى الله عليه وسلم ايضا اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قول المصنف وقال عليه السلام لو
انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه لغة في النصف وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا اي هدفا للكلام القبيح فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن
اذى الله يوشك ان يوخذ وفي نسخة ان ياخذه وما نقل من المطاعن بعد تسليم صحته فله محامل وتاويلات
تدفع الطعن وقد ذكرت في المطولات ومع ذلك فما نقل من ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم الجليلة وما حكي من
اثارهم المرضية نفعنا الله بحبهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا من زيغ الضالين وحشرنا يوم الدين
في عداد الهادين بفضله العظيم ومنه العميم انه سميع مجيب ٥ تم الشرح بحمد الله وعونه والصلاة
والسلام على اشرف خلقه محمد وعلى اله وصحبه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون والحمد لله وحده وحسبنا
الله ونعم الوكيل وصلى الله وسلم على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ٥

البحث الخامس فضل

افضل الخلق حبيب الله المصطفى صلى الله عليه وسلم
ويليه ابراهيم الخليل وقد نقل بعضهم الاجماع
على ذلك فموسى وعيسى ونوح الثلاثة بعد ابراهيم
افضل من ساير الانبياء ولقد اتفقوا على نقل انهم افضل
قاله السيوطي